

हिन्दी परामर्श समिति ग्रन्थमाला-२

तत्व-ज्ञान

लेखक

डा० दीवानचन्द

प्रकाशन व्यूरो

उत्तर प्रदेश सरकार, लखनऊ

प्रथम संस्करण

१९५६

मूल्य

चार रुपये

मुद्रक

सम्मेलन मुद्रणालय, प्रयाग ।

प्रकाशकीय

भारत की राजभाषा के रूप में हिन्दी की प्रतिष्ठा के पश्चात् यद्यपि इस देश के प्रत्येक जन पर उसकी समृद्धि का दायित्व है, किन्तु इससे हिंदी भाषा-भाषी क्षेत्रों के विशेष उत्तरदायित्व में किसी प्रकार की कमी नहीं आती। हमें संविधान में निर्धारित अवधि के भीतर हिन्दी को न केवल सभी राज-कार्यों में व्यवहृत करना है, उसे उच्चतम शिक्षा के माध्यम के लिए भी परिपुष्ट बनाना है। इसके लिए अपेक्षा है कि हिन्दी में वाङ्मय के सभी अवयवों पर प्रमाणित ग्रन्थ हों और यदि कोई व्यक्ति केवल हिन्दी के माध्यम से ज्ञानार्जन करना चाहे तो उसका मार्ग अवरोध न रह जाय।

इसी भावना से प्रेरित होकर उत्तर प्रदेश शासन ने अपने शिक्षा विभाग के अन्तर्गत साहित्य को प्रोत्साहन देने और हिन्दी के ग्रन्थों के प्रणयन की एक योजना परिचालित की है। शिक्षा विभाग की अवधानता में एक हिन्दी परामर्श समिति की स्थापना की गयी है। यह समिति विगत वर्षों में हिन्दी के ग्रन्थों को पुरस्कृत करके साहित्यकारों का उत्साह बढ़ाती रही है और अब इसने पुस्तक प्रणयन का कार्य आरम्भ किया है।

समिति ने वाङ्मय के सभी अंगों के सम्बन्ध में पुस्तकों का लेखन और प्रकाशन कार्य अपने हाथ में लिया है। इसके लिए एक पंच-वर्षीय योजना बनायी गयी है जिसके अनुसार ५ वर्षों में ३०० पुस्तकों का प्रकाशन होगा। इस योजना के अन्तर्गत प्रायः वे सब विषय ले लिये गये हैं जिस पर संसार के किसी भी उन्नतिशील साहित्य में ग्रन्थ प्राप्त हैं। इस बात का प्रयत्न किया जा रहा है कि इनमें से प्राथमिकता उसी विषय अथवा उन विषयों को दी जाय जिनकी हिन्दी में नितान्त कमी है।

प्रदेशीय सरकार द्वारा प्रकाशन का कार्य आरम्भ करने का यह आशय नहीं है कि व्यवसाय के रूप में यह कार्य हाथ में लिया गया है । हम केवल ऐसे ही ग्रन्थ प्रकाशित करना चाहते हैं जिनका प्रकाशन कतिपय कारणों से अन्य स्थानों से नहीं हो पाता । हमारा विश्वास है कि इस प्रयास को सभी क्षेत्रों से सहायता प्राप्त होगी और भारती के भण्डार को परिपूर्ण करने में उत्तर प्रदेश का शासन भी किंचित योगदान देने में समर्थ होगा ।

भगवती शरण सिंह

सचिव

हिन्दी परामर्श समिति

प्रस्तावना

एक लेखक ने तत्व-ज्ञान की ऐसी महारानी से उपमा दी है, जिसे राज-सिंहासन से उतार दिया गया है। इस कथन को समझने के लिए हम स्थिति को सिद्धान्त और व्यवहार के दृष्टिकोणों से देख सकते हैं। सिद्धान्त के सम्बन्ध में एक समय था जब हर प्रकार के उच्च विचार दार्शनिक विचार ही समझे जाते थे। गणित, ज्योतिष, और विज्ञान स्वतन्त्र विद्याएं न थीं। स्थिति बदली, और महारानी की सन्तान ने बगावत कर दी। उन्होंने अपनी स्वतन्त्रता की घोषणा की, और तत्व-ज्ञान के बहुत बड़े टुकड़े पर अपना अधिकार कर लिया। अब तो आत्म-विद्या अपने आपको मनोविज्ञान कहती है, और नीति-विवेचन अपने आपको विज्ञान की एक शाखा समझना चाहता है। व्यावहारिक दृष्टिकोण से देखें, तो ऐसा प्रतीत होता है कि मानव-जाति ने एक नये मार्ग पर चलना आरम्भ कर दिया है। टामस कार्लाइल ने कहा था कि नवीन संस्कृति दो वस्तुओं में निहित है—सस्ती कपास और तेज चलने वाली रेल गाड़ियां। कार्लाइल के पीछे स्थिति और बदल गयी है। अब तेज रेल गाड़ियों की तेजी तेजी नहीं रही। अब बनाने की अपेक्षा तोड़ना अधिक प्रिय हो रहा है। संसार में हर ओर शक्ति और इसके प्रमुख साधन धन के पीछे सभी दौड़ रहे हैं। तत्व-ज्ञान ने इन दोनों को कभी प्रमुख स्थान नहीं दिया। भारत में जिन विचारकों ने भारत को गौरवशाली बना दिया, वे दुनियावरी शक्ति और धन के उपासक न थे। नवीन काल में भी दयानन्द, रामकृष्ण और गांधी लंगोटबन्द थे। उनकी सारी सम्पत्ति उनके मस्तिष्क और हृदय में बन्द थी। वर्तमान रहन-सहन और जीवन-आदर्शों ने लोगों को तत्व-ज्ञान से विमुख कर दिया है।

तत्व-ज्ञान ऐसी महारानी है जिसे राज-सिंहासन से उतार दिया गया है, परन्तु उसने इस स्थिति को स्वीकार नहीं किया। और आश्चर्य न होगा, यदि उसे फिर अपना पुराना स्थान मिल जाय। विज्ञान फिर तत्व-ज्ञान की ओर झुक रहा है; और यह कहना कठिन हो जाता है, कि जब वैज्ञानिक अपने गूढ़ विचारों का वर्णन करते

हैं, तो वे विज्ञान कह रहे हैं, या तत्व-ज्ञान। व्यावहारिक दृष्टि से भी दुनिया को जितनी तत्व-ज्ञान की अब आवश्यकता है, उतनी पहले कभी न थी।

जिन लोगो को तत्व-ज्ञान के अध्ययन में दिलचस्पी है, उनके लिए तो तत्व-ज्ञान ऐसी तुष्टि का स्रोत है, जिसकी उपमा मिल नहीं सकती। सेण्टायना के शब्दों में, तत्व-ज्ञान साधारण जीवन की स्थिति को उन्नत करने का साधन ही नहीं, यह अपने आप में साधारण जीवन से अधिक तीव्र अनुभव भी है, जैसे एकान्त में सुना हुआ शब्द और सूक्ष्म राग तूफानों की भीखों और नगरों के शोर शराबे में अधिक तीव्र होता है।

६३ छावनी कानपुर

२० फरवरी '५६

दीवानचन्द

सूची

प्रथम भाग

विषय-प्रवेश	१-३०
तत्त्व-ज्ञान : क्षेत्र, सम्बन्ध और विधि	३
ज्ञान-मीमांसा	१७

द्वितीय भाग

सत्-विवेचन	३१-८१
परतम जातियां	३३
द्रव्य-निरूपण	४१
अनुभववादियों का आगम-पथ	५१
अद्वैतवाद	६१
द्वैतवाद	७२

तृतीय भाग

विराट-विवेचन	८३-१२४
भूमण्डल की रूपरेखा	८५
भूमण्डल-प्रवाह और उसका समाधान	९३
विकासवाद (१)	१०२
विकासवाद (२)	११४

चतुर्थ भाग

आत्म-मीमांसा	१२५-१६६
अनुभव का सामान्य विवरण	१२७
आत्मा का स्वरूप-निरूपण (१)	१३६

आत्मा का स्वरूप (२)	१४८
निरपेक्ष अध्यात्मवाद	१५६

पञ्चम भाग

धर्म-विवेचन	१६७-२०३
आस्तिकवाद के पञ्च म	१६९
ईश्वर का स्वरूप कुछ प्रश्न	१८४
ब्रह्ममववाद और ईश्वरवाद	१९४
पर्यायवाची शब्द	२०४-२०५

प्रथम भाग

विषय-प्रवेश

तत्त्व-ज्ञान : क्षेत्र, सम्बन्ध और विधि

१. संस्कृति और उसके अंग

त्रिगो जाति की संस्कृति में चार अंग प्रमुख रूप में देखे जाते हैं :—विज्ञान, कला, तत्त्व-ज्ञान, और नीति।

नीति में वैयक्तिक व्यवहार और सामाजिक व्यवहार दोनों सम्मिलित होते हैं। सामाजिक व्यवहार को निश्चित करना राजनीति का काम है; यह नीति का एक भाग ही है। संस्कृति में धर्म का स्थान भी महत्व का स्थान है। इसे कहा रंगे ? इन प्रश्न का उत्तर देना सहज नहीं। यह उपर्युक्त चारों अंगों में से प्रत्येक के साथ ऐसा घुला-मिला होना है कि उसे उत्तम अलग करना कठिन हो जाता है। इनका एक कारण है।

मनुष्य की प्रकृति में तीन पक्ष स्पष्ट दिखायी देते हैं : ज्ञान, भाव, और कर्म। ज्ञान में हम इन्द्रियों की देन में आरम्भ करते हैं, परन्तु उसके साथ समाप्त नहीं कर देते। जो सामग्री हमें इन्द्रियों में प्राप्त होती है, हमारा मन उसे विशेष आकृति देता है। मनन का काम बहुत महत्व का है, परन्तु इस मनन का आधार इन्द्रियों की देन ही होता है। कुछ लोग कहते हैं कि स्वतन्त्र मनन भी सम्भव है, और ऐसा मनन ही मनुष्य की विधिष्ठता है। परीक्षण और मनन की प्रमुखता के आधार पर विज्ञान और तत्त्व-ज्ञान में भेद हो जाता है। भाव का काम कुछ काल के लिए, अनुभव करने वाले व्यक्ति और अनुभूत पदार्थ के भेद को मिटा देना है। जब हम किसी सुन्दर चित्र को देखते हैं, कोई मधुर राग सुनते हैं, या किसी कविता का पाठ करते हैं, तो उसमें ऐसे विलीन होने हैं कि अपनी सुख-बुध ही नहीं रहती। कर्म की वास्तव हम सोचते हैं कि वह अच्छा है, या बुरा है।

विज्ञान और तत्त्व-ज्ञान का उद्देश्य सत्य को जानना है; कला का उद्देश्य सौन्दर्य को पैदा करना और उसका रस लेना है; नीति का उद्देश्य आचरण को व्यवस्थित करना है। इन तीनों का सम्बन्ध मानसिक जीवन के एक-एक पहलू से है। धर्म का

गम्यन्त समस्त जीवन से है। यह किसी पक्ष की ओर से उदासीन नहीं हो सपता। इसका परिणाम यह है कि कोई इमे ज्ञान में संयुक्त करता है; कोई भक्ति में इसके मर्म को देखाता है, कोई नीति और धर्म को अभिन्न बताता है। ये दृष्टिकोण संवृत्त हैं। वास्तव में धर्म में ज्ञान-योग, भक्ति-योग और धर्म-योग तीनों का समन्वय है।

हम तत्त्व-ज्ञान का अध्ययन कर रहे हैं। तत्त्व-ज्ञान का क्षेत्र निश्चित नहीं। पहले यह बहुत विस्तृत था, अब संकुचित हो रहा है। अफलातू के समय में भौतिक विज्ञान और ज्योतिष विद्या भी इसमें अंग समझे जाते थे। अब ऐसा नहीं है। कई बातों को तब तत्त्व-ज्ञान धर्म का उपकरण बना रहा, अब विज्ञान इस पर प्रभाव डालना चाहता है। दासनिष्क प्रायः यत्न करते रहे हैं कि हमें स्वतन्त्र विषय बनायें।

तत्त्व-ज्ञान के विषय को समझने के लिए, हम देखेंगे कि यह विज्ञान और धर्म से कहा मिलता है, और कहा भिन्न है।

२. विज्ञान और तत्त्व-ज्ञान

प्रत्येक कालेज में, जो विज्ञान की शिक्षा का प्रवर्ण करता है, भौतिक विज्ञान, रसायन-विद्या, प्राण-विद्या, और गणित की शिक्षा दी जाती है। इन विभागों में क्या काम होता है ?

भौतिक विज्ञान प्रकृति के रूपों और उसकी क्रियाओं का अध्ययन करता है। प्रकृति ठोस, तरल, और गैस—तीन रूपों में व्यक्त होती है। ठोस पदार्थ के अणु एक दूसरे के निकट रहना चाहते हैं। इसके परस्पररूप, ऐसे पदार्थों के विस्तार और आकार स्थिर से होते हैं। भैं मज, कुर्मी, पुस्तक की हालत में रोज ऐसा देखाता है। तरल पदार्थ के अणुओं में इतना स्नेह नहीं होता, वे सीमाओं के अन्दर अपने स्थान को बदल सकते हैं। इसका फल यह होता है कि उनका विस्तार तो स्थिर होता है, परन्तु आकार स्थिर नहीं होता। पानी को जिस पात्र में डालें, उसी के आकार को ग्रहण कर लेता है। गैस के अणु एक दूसरे से जितनी दूर जा सकें, जाना चाहते हैं। इसकी हालत में न विस्तार निश्चित होता है, न आकृति। प्रकृति की क्रिया गति के रूप में होती है। भौतिक विज्ञान सामान्य प्रकृति का अध्ययन करता है, प्रकृति के विविध गुणों की ओर ध्यान नहीं देता। रसायन-विद्या इस भेद की ओर विशेष ध्यान देती है। इसका प्रमुख नाम विविध प्रकार की प्रकृति के संयोग वियोग का अध्ययन करना है। हाइड्रोजन और ऑक्सीजन विशेष मात्रा में मिलें, तो उनके मेल से जल प्रकट हो जाता है, जिसके गुण उन दोनों के गुणों से भिन्न होते हैं। प्राण-विद्या जीवन के विविध प्रकरणों का अध्ययन करती है।

इन तीनों विद्याओं की हालत में हम देखते हैं कि—

१. प्रत्येक शाखा अपने लिए कार्य-क्षेत्र निश्चित करती है; और जहाँ तक वन पड़े, उसके अन्दर ही काम करती है।

२. निश्चित क्षेत्र में उसका प्रमुख काम तथ्य की खोज है। इसके लिए परीक्षण और निरीक्षण का प्रयोग होता है। प्रयोगशाला इन विभागों का केन्द्र होती है।

हम गणित के आचार्य के कमरे में आते हैं। दीवार पर एक काला बोर्ड लगा है, और प्रोफेसर की मेज पर चाक की डली पड़ी है। हम पूछते हैं—‘प्रयोग-शाला कहाँ है!’ उत्तर मिलता है—‘यहाँ प्रकृति अध्ययन का विषय ही नहीं; प्रयोग-शाला का क्या काम? हम तो संख्या और आकाश के गुणों की वास्तव चिन्तन करते हैं।’ यहाँ भी क्षेत्र की सीमा विद्यमान है, परन्तु परीक्षण और निरीक्षण का स्थान मनन ने ले लिया है। प्राकृत विज्ञान में तथ्य की प्रधानता है। एक तथ्य, वास्तविक तथ्य, किसी मान्य प्रतिज्ञा को समाप्त कर देने के लिए पर्याप्त है। गणित में खोज का विषय ‘तथ्य’ नहीं, ‘सम्बन्ध’ है।

तत्त्व-ज्ञान का क्षेत्र क्या है?

इसके क्षेत्र के बाहर कुछ भी नहीं। विज्ञान की प्रत्येक शाखा सत्ता के किसी अंश का अध्ययन करती है; तत्त्व-ज्ञान का विषय समस्त सत्ता है। विस्तार में इसका क्षेत्र निस्सीम है। सारा विश्व इसके विवेचन का विषय है।

यह पहिला विशेषण है जो तत्त्व-ज्ञान को विज्ञान से अलग करता है।

इसका अर्थ यह नहीं कि तत्त्व-ज्ञान प्राकृत विद्याओं का समूह है। विज्ञान और तत्त्व-ज्ञान के दृष्टि-कोण में भेद है। जैसा हमने ऊपर कहा है, प्राकृत विज्ञान तथ्य की खोज को अपने उद्देश्य में प्रथम स्थान देता है। इसके लिए तथ्य की अपने आप में कीमत है। तत्त्व-ज्ञान के लिए, कोई तथ्य ज्ञान-मंडल के अंश की स्थिति में ही महत्व रखता है। ऐसे तथ्य की वास्तव तत्त्व-ज्ञान पूछता है कि इसे समझ कर हम विश्व की वास्तव क्या जान सकते हैं। अन्य शब्दों में, तत्त्व-ज्ञान मौलिक तत्त्वों को अपने विवेचन का विषय बनाता है।

भौतिक विज्ञान प्रकृति और उसकी गति की वास्तव खोज करता है। गति एक स्थान से दूसरे स्थान को होती है, और इसमें कुछ काल लगता है। हम भौतिक विज्ञान से पूछते हैं—‘तुम्हें कैसे मालूम है कि प्रकृति का अस्तित्व है? तुम्हें कैसे पता है कि देश और काल सत्ता के भाग हैं, और भ्रम-मात्र नहीं?’ वह उत्तर देता है—‘मैं इन क्षमलों में नहीं पड़ता; मैं यह फर्ज करके चलता हूँ कि प्राकृत पदार्थ विद्यमान हैं,

और देग-वाल के ढांचे में विद्यमान है।' तत्त्व-ज्ञान किसी भी उल्झान से बचना नहीं चाहता; यह कुछ पत्र नहीं करता। जो कुछ विज्ञान की माग्याए पत्र करती हैं, यह उनकी जाच करता है, और अन्तिम मत्स्य को माशात् देखना चाहता है। इनका एकमात्र उद्देश्य, बुद्धि के प्रयोग से मय्य और सत्ता को जानना है।

विज्ञान मत्स्य को महत्त्व देना है, मत्स्य को देखने के लिए, परीक्षण और निरीक्षण का प्रयोग करता है। जब हम बाहर की ओर देखते हैं, तो घटनाओं को ही देखते हैं। परन्तु जन्मा एव उपनिषद् में कहा है, कभी-कभी हम अन्दर की ओर भी दृष्टि को फेरते हैं। वहा हम ज्ञान के माय, पसन्द और नापसन्द के भावों को भी देखते हैं। हम उत्तम और अपम में भेद करते हैं। तथ्यों के अतिरिक्त 'मूल्य' का भी अस्तित्व है। विज्ञान 'मूल्य' के अस्तित्व की बावन मोचना ही नहीं। भौतिक विज्ञान के लिए, राग और शोर दोनों शब्द-मात्र हैं। तत्व-ज्ञान आदर्शों को अपने अध्ययन-क्षेत्र में उच्च स्थान देता है। यह आदर्श मत्स्य, सौन्दर्य, और दुःख के रूप में व्यक्त होना है। कुछ लोग केवल मत्स्य का तत्व-ज्ञान का विषय बनाते हैं, कुछ गौन्दर्य और भद्र को भी हमके माय मिलाते हैं। कुछ भी हो, यह तो स्पष्ट ही है कि तत्व-ज्ञान विज्ञान की तरफ, अपने आपको प्रकटनों की दुनिया में बन्द नहीं करता। यह पूछता है कि प्रकटनों में परे और इनके नीचे, कोई सत्ता है, या नहीं? और यदि है, तो उसका स्वरूप क्या है? यह सत्ता एक है, या अनक? आत्मिक है, या अनात्मिक है? आत्मिक और अनात्मिक दोनों है, या इनमें से एक भी नहीं? विज्ञान ऐसे प्रश्नों में नहीं पड़ता; तत्व-ज्ञान में, ऐसे प्रश्न केन्द्रीय स्थान रखते हैं।

इस तरह, विज्ञान और तत्व-ज्ञान में तीन प्रमुख भेद हैं —

(१) विज्ञान की प्रत्येक शाखा अपने लिए एक भीमिन क्षेत्र निरदिष्ट करती है, तत्व-ज्ञान का विषय समस्त सत्ता है।

(२) विज्ञान की प्रत्येक शाखा अपना अध्ययन कुछ धारणाओं को फर्ज करके आरम्भ करती है; तत्व ज्ञान कुछ फर्ज नहीं करता। विज्ञान की पत्र की 'हुई' धारणाओं की जाच करना इसका काम है।

(३) विज्ञान प्रकटनों की दुनिया से परे नहीं जाता, यह भी नहीं मूछता कि इस दुनिया से परे कुछ है भी या नहीं। तत्व-ज्ञान के लिए यह प्रश्न अतीव महत्त्व का प्रश्न है। विवेचन का परिणाम कुछ भी हो, अन्तिम सत्ता पर विचार तो होता ही है।

३. धर्म और तत्त्व-ज्ञान

‘बाहर की ओर देखो ।’

‘अन्दर की ओर देखो ।’

‘ऊपर की ओर देखो ।’

प्राकृत विज्ञान का स्थायी आदेश है—‘बाहर की ओर देखो ।’ बाहर की ओर हम देखते तो रहते ही हैं; विज्ञान कहता है कि जो कुछ देखें, उसे व्यवस्थित और गठित करें। मनोविज्ञान कहता है—‘अन्दर की ओर देखो ।’ अन्दर की ओर भी हम देखते हैं, परन्तु अनियमित रूप में। मैं नदी के किनारे बैठा, उसके विस्तार, उसकी लहरों, उसके प्रवाह को देख रहा हूँ। पीछे से एक मित्र आता है, और कहता है—‘क्या कर रहें हो?’ मैं कहता हूँ—‘नदी की स्थिति को देखता हूँ, और सुहावने दृश्य का आनन्द ले रहा हूँ।’ मित्र के आने से पहले मैं बाहर की ओर देख रहा था; उसके प्रश्न पूछने पर मैंने अन्दर की ओर देखना आरम्भ किया, और देखा कि मन क्या कर रहा था। मनोविज्ञान भी कहता है कि जो कुछ मन की वास्तविक देखें, उसे व्यवस्थित करें। विज्ञान और मनोविज्ञान दोनों हमें तथ्यों की दुनिया में रखते हैं; हम देखते हैं कि वास्तविक स्थिति क्या है। जब हम ऊपर की ओर देखते हैं, तो हम तथ्य की दुनिया से ऊपर उठते हैं, और आदर्शों की दुनिया में पहुँचते हैं। अपने अल्प स्वत्व को विश्व का केन्द्र नहीं, अपितु इसका एक तुच्छ भाग समझते हैं। धर्म हमें ऐसा करने का आदेश देता है।

धर्म और धर्म-विवेचन या परमार्थ-विद्या में भेद है। जो पुरुष कभी पृथिवी से १० फुट ऊँचा नहीं हुआ, वह यह बात जान सकता है कि हम चन्द्रमा तक कैसे पहुँच सकते हैं। जो पुरुष कभी तैरा नहीं, वह तैरने की विधि पर अच्छा निबन्ध लिख सकता है। इसी तरह, यह सम्भव है कि एक पुरुष परमार्थ-विद्या में निपुण हो, और उसके जीवन में धर्म का प्रभाव कुछ न हो।

धर्म केवल मन्तव्य नहीं; जीवन का ढंग है। प्रकाश नहीं अपितु आत्म-सिद्धि इसका लक्ष्य है। इस लक्ष्य में मन्तव्य और कर्तव्य दोनों सम्मिलित हैं। यहां हमें, इसके मन्तव्य भाग को सम्मुख रखकर, देखना है कि धर्म और तत्त्व-ज्ञान के दृष्टि-कोण में क्या भेद है।

इस विषय में, जैसा हम आशा कर सकते हैं, मतभेद है।

फ्रांस के विचारक आगस्ट काम्ट का ख्याल है कि अपने मानसिक विकास में, मानव जाति तीन मंजिलों से गुजरी है। जिस जगत में हम जीवन व्यतीत करते हैं,

उने समझना आवश्यक है। जो कुछ हो रहा है, उसके समाधान के सम्बन्ध में यह उत्थान हुआ है। पहिली मजिल में, विश्व की घटनाओं को चेतन शक्तियों की त्रिया समझा जाता था। जब अनेक देवी-देवताओं के स्थान में, एक ईश्वर की पूजा होने लगी, तो भी प्राकृत घटनाओं के समाधान में कोई मौलिक परिवर्तन नहीं हुआ। इस मजिल को काम्ट 'आस्तिकवाद' की मजिल कहता है।

दूसरी मजिल में, चेतन देव या देवों का स्थान अचेतन शक्तियों ने लिया। पहिली मजिल में लोग विश्वास करते थे कि ईश्वरीय व्यवस्था के अधीन चन्द्रमा पृथिवी के गिर्द घूमता है, दूसरी मजिल में उन्होंने आवर्ण-शक्ति की शरण ली। इसी तरह, अन्य घटनाओं के लिए भी विविध शक्तियों की कल्पना की गयी। काम्ट इस मजिल को दार्शनिक मजिल का नाम देता है।

तीसरी मजिल में, जिस पर मानव जाति अब चल रही है, कल्पना को एक ओर रख दिया गया है और तथ्य और वास्तविकता को यथार्थ देखना ही पर्याप्त समझा गया है। यदि किसी समाधान की सम्भावना है, तो वह हमारी पहुच में परे है। चन्द्रमा पृथिवी के गिर्द घूमता है, यह तथ्य है, ऐसा रूपो होता है इसकी वास्तव हम कुछ नहीं कह सकते। वर्तमान मजिल को काम्ट वास्तविक मजिल का नाम देता है। काम्ट 'वास्तविकतावाद' का स्थापक है।

काम्ट के अनुसार, धर्म और तत्व ज्ञान दोनों पूर्व काल में सांसारिक घटनाओं के समाधान स्वीकार किये जाते थे, अब दोनों का समय बीत चुका है।

एक दूसरा विचार न धर्म को और न तत्व-ज्ञान का भूतकाल की कल्पना बताता है। इसके अनुसार यह दोनों जीवित हैं और जीवित रहेंगे। धर्म और तत्व-ज्ञान दोनों का लक्ष्य अन्तिम सत्ता को साक्षात् देखना है। इसी को आत्म-सिद्धि कहते हैं। गेद इसना है कि तत्व-ज्ञान बुद्धि पर पूरा भरोसा करता है, और जहाँ तक बुद्धि जाती है, वही ठहर जाने पर तैयार है, धर्म बुद्धि से अलग, विशेष आत्म-ज्योति को स्वीकार करना है, और उसे बुद्धि से अधिक महत्व देता है। कुछ दार्शनिक भी इसमें धर्म के दृष्टि-कोण को अपनाते हैं। वर्गों के विचार में जीवन-शक्ति ही व्यापक सत्ता है। बुद्धि का काम तोड़-फोड़ है और यह इस सत्ता का अपन असली रूप में नहीं दिखलाती। आत्म-ज्योति इसे वास्तविक रूप में बताती है। इसी प्रकार का स्थान हमारे देश में भी मान्य रहा है। यहाँ तो तत्व-ज्ञान को कहते ही 'दर्शन' हैं। बुद्धि का काम सत्य को जानना नहीं, जाने हुए सत्य को अपने लिए और दूसरों के लिए प्रमाणित और निर्गलन करना है।

इस विचार के अनुसार धर्म और तत्व ज्ञान का लक्ष्य एक ही सत्ता को जानना

है; परन्तु धर्म में बुद्धि के साथ कल्पना भी सम्मिलित हो जाती है, और धार्मिक ज्ञान में लब्धात्मक अंश प्रस्तुत हो जाता है। तत्त्व-ज्ञान अपने आप को कल्पना के प्रभाव से बचाने का प्रयत्न करता है।

पश्चिम में, जर्मनी के दार्शनिक हीगल ने धर्म और तत्त्व-ज्ञान को अभिन्न बताया है। भारत में, उपनिषदों और गीता में कुछ लोग तत्त्व-ज्ञान पढ़ते हैं; बहुसंख्या उन्हें धर्म-पुस्तकों के रूप में देखती है।

एक तीसरे विचार के अनुसार, धर्म तत्त्व-ज्ञान से आगे जाता है। तत्त्व-ज्ञान आत्मिक जीवन के एक अंश के साथ सम्बद्ध है; इसे श्रद्धा और कर्म से सम्बन्ध नहीं। धर्म का उद्देश्य, जैसा ऊपर कह चुके हैं, आत्म-सिद्धि है; जिसमें ज्ञान, भक्ति और कर्म तीनों मूल्यवान हैं।

विज्ञान, तत्त्व-ज्ञान, और धर्म तीनों ज्ञान, सत्य-ज्ञान, प्राप्त करना चाहते हैं। सत्य-ज्ञान कैसे प्राप्त होता है ?

भारत में दर्शन-शास्त्र प्रमाणों को अपने अध्ययन का एक-प्रमुख विषय बनाता है। तीन प्रमाण सर्वमान्य हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द-प्रमाण। प्रत्यक्ष वह ज्ञान है जो इन्द्रियों के प्रयोग से प्राप्त होता है, या अन्दर की ओर दृष्टि डालने से स्पष्ट अनुभूत होता है। मैं हरेपन को देखता हूँ, और यह अनुभव करता हूँ कि इस समय थका हुआ हूँ। ये मेरे स्पष्ट अनुभव हैं; इनकी वास्तव मुझे सन्देह हो ही नहीं सकता। अनुमान में, प्रत्यक्ष की नींव पर, हम ऐसे तथ्यों तक पहुँचते हैं, जो इस समय प्रत्यक्ष नहीं, परन्तु उपयोगी स्थिति में प्रत्यक्ष हो सकते हैं। हम परमाणुओं को देखते नहीं, परन्तु जो कुछ देखते हैं, उसकी नींव पर, इनकी वास्तव अनुमान करते हैं। हम समझते हैं कि यदि हमारी देखने की शक्ति बहुत बढ़ जाय, तो हम परमाणुओं को देख सकेंगे। प्रत्यक्ष और, इस पर आधारित अनुमान दोनों तथ्य की वास्तव बताते हैं। मैं देखता हूँ कि एक लड़का अपनी माँ को पीट रहा है। यह एक तथ्य का ज्ञान है। मैं जानना चाहता हूँ कि वह ऐसा क्यों करता है। स्थिति को देखकर, मैं अनुमान करता हूँ कि उसके दिमाग में कुछ विकार है। यह भी एक तथ्य है। लड़के का पिता पास खड़ा तमाशा देख रहा है। मैं उसकी वृत्ति को नीच वृत्ति कहता हूँ। यह ऊँच-नीच का ख्याल न प्रत्यक्ष है, न अनुमान है। ऐसे ज्ञान के लिए, शब्द-प्रमाण का सहारा लिया जाता है। विज्ञान में प्रत्यक्ष प्रधान है; तत्त्व-ज्ञान में अनुमान की प्रधानता है; धर्म शब्द-प्रमाण पर आश्रित है।

४ तत्त्व-ज्ञान के प्रमुख प्रश्न

तत्त्व-ज्ञान का उद्देश्य मानव-अनुभव का समाधान है।

विज्ञान तथ्यों को एकत्र करता है, उन्हें व्यवस्थित करता है, और उनका समाधान करने का यत्न करता है। यह 'क्या?' 'कैसे?' और 'क्यों?'—तीन प्रश्नों का उत्तर देना चाहता है। विज्ञान के लिए, किसी तथ्य का समाधान उसे कुछ अन्य तथ्यों से सागत करना है। कारण-कार्य सम्बन्ध विज्ञान में मौलिक प्रत्यय है। जब हम कहते हैं कि कोई घटना कुछ अन्य विशिष्ट घटनाओं के हाने पर अवश्य होती है, और उनके न होने की हालत में कभी नहीं होती, तो हमने उसका वैज्ञानिक समाधान कर दिया है। विचाराधीन घटना अब अकेली, अलग-अलग घटना नहीं रही। दार्शनिक समाधान का उद्देश्य किसी घटना के निहित या अव्यक्त अर्थ को व्यक्त करना है। एक उदाहरण में हम स्पष्ट कर सकते हैं।

'मैं यह लेख कोरे कागज पर लिख रहा हूँ, मेरी रचि इसे लिखन में है। मैं इस आशा के साथ लिख रहा हूँ कि कुछ लोग इसे पढ़ेंगे, और सम्मनन। उन्हें इसमें कुछ लाभ होगा। मैंने इस विषय का अध्ययन किया है, मुझे अपने ज्ञान को दूसरों तक पहुँचाना चाहिए। समाज का हित इसी में है।'

ऊपर का परिच्छेद मेरे वर्तमान अनुभव को प्रकट करता है। इसका साधारण अर्थ स्पष्ट ही है, परन्तु इसमें कुछ अस्पष्ट अर्थ भी निहित हैं, या नहीं?

'मैं यह लेख कोरे कागज पर लिख रहा हूँ।'

मैं अपने अस्तित्व की घोषणा करता हूँ।

मैं अपने आपको कागज में पृथक् करता हूँ।

मैं कागज के एक गुण और अपनी क्रिया की बाबत कहता हूँ।

मैं अपनी रचि को अपनी क्रिया का कारण समझता हूँ।

'मैं इस आशा के साथ लिख रहा हूँ कि कुछ लाभ इसे पढ़ेंगे।'

मेरा विश्वास है कि समाज में अन्य मनुष्य भी मौजूद हैं, और मनुष्य एक दूसरे का समझ सकते हैं, अर्थात् वे एक दूसरे से मानसिक सम्पर्क कर सकते हैं।

'उन्हें इससे कुछ लाभ होगा।'

यहाँ मैं तथ्य की दुनिया से निवृत्त कर, मूल्य की दुनिया में पहुँचता हूँ, लाभ और हानि, भद्र और अभद्र में भेद करता हूँ।

'मैंने इस विषय का अध्ययन किया है मुझे अपने ज्ञान को दूसरों तक पहुँचाना चाहिए।'

वाक्य के दूसरे भाग में 'चाहिए' अव्यय का प्रयोग कर्तव्य की ओर संकेत करता है।

‘समाज का हित इसी में है।’

यहां मनुष्यों के अतिरिक्त ‘समाज’ का प्रत्यय भी आ गया है। मैं यह भी कहता हूं कि हित और अहित व्यक्तियों का ही नहीं होता, समस्त समाज का भी होता है।

छोटे से गद्यांश में मैं कितनी बातें कह गया हूं। अन्य पुरुष भी ऐसा ही करते हैं। जो कुछ भी मैंने कहा है, तत्त्व-ज्ञान उसे जांचना चाहता है। मैं कहता हूं—‘इसमें जांचने की कौन सी बात है?’ तत्त्व-ज्ञान कहता है—‘उतावली’ न करो; अभी देख लेते हैं।’

(१) मैं कहता हूं—‘कागज कोरा है, और मैं इस पर लिख रहा हूं।’ मैं कागज को उसके गुणों से अलग करता हूं; अपने आपको अपनी क्रिया से अलग करता हूं। यह निर्विवाद तथ्य नहीं। मेरी ज्ञानेन्द्रियां मुझे गुणों की वास्तवता बताती हैं; गुणों का अधिष्ठान या आश्रय तो मेरा अनुमान है। ज्ञानेन्द्रियां आप भी प्राकृत पदार्थ ही देखती हैं। इनके गुणों से परे भी हम कुछ नहीं जानते। सारा दृष्ट जगत गुणों का ही समूह है, या गुणों के अतिरिक्त गुणों का भी अस्तित्व है?

‘हम इन गुणों को जानते हैं।’ हम कौन हैं?

वाह्य जगत में गुण ही दिखायी देते हैं; अन्तरंग जगत में अवस्थाएं ही दिखायी देती हैं। अनुभव में तो प्रकटन ही प्रकटन है। क्या इन प्रकटनों के अतिरिक्त कोई अनुभव करने वाला भी है?

तत्त्व-ज्ञान का पहिला बड़ा प्रश्न यह है—

‘सत्ता और प्रकटनों का भेद वास्तविक है, या कल्पना मात्र है?’ ‘द्रव्यवाद’ द्रव्य की सत्ता को मानता है, और उसे गुणों का सहारा या आश्रय बताता है। प्रकटनवाद कहता है कि द्रव्य केवल प्रकटनों के समूह का नाम है। जैसा हम आगे देखेंगे, कुछ प्रकटनवादी केवल प्रकृति को, और कुछ प्रकृति और पुरुष दोनों को प्रकटनों में बदल देते हैं। बहुमत के अनुसार द्रव्य और गुण दोनों का अस्तित्व है; द्रव्य मुख्य है, और गुण गौण हैं।

(२) मैं तो चेतन हूं। कागज भी चेतन है या जड़ है? मैं चेतन और जड़ में भेद करता हूं, और कहता हूं कि जड़ और चेतन में जाति भेद है। तत्त्व-ज्ञान इस दावे को भी जांच किये बिना स्वीकार नहीं करता, इस विवाद में, निम्न मन्तव्य प्रस्तुत किये गये हैं :—

(१) सत्ता वास्तव में दो प्रकार की है; सहज-बोध की धारणा ठीक है। यह 'द्वैतवाद' है।

(२) सत्ता में जाति-भेद नहीं, यह सब एक प्रकार की है। चेतन और अचेतन का भेद आभास मात्र है। यह सारा 'अद्वैतवाद' है।

अद्वैतवाद को प्रवृत्ति और पुरुष में चुनना पड़ता है। 'प्रवृत्तिवाद' प्रवृत्ति को अकेली सत्ता बताता है, और चेतना को इसके परिवर्तन का फल समझता है। एक-और-दल सारी सत्ताओं को चेतन या चेतना के रूप में देखता है। इनका मन 'आत्मवाद' है। अद्वैतवाद का एक तीसरा रूप भी है। यह प्रवृत्ति और पुरुष दोनों को गुणों का पद देता है और इन दोनों का अधिष्ठान एक ऐसी सत्ता को बताता है, जो एक ओर से चेतन और दूसरी ओर से अचेतन दिखायी देती है।

(३) मैं यह पुस्तक अन्य मनुष्यों के लिए लिखता हूँ। मुझे यह बताने मालूम है कि मेरे सिवाय अन्य मनुष्य भी हैं, और मैं उनसे सम्पर्क में आता हूँ? स्वप्न में मुझे ऐसा ही भासता है। यह भी तो सम्भव है कि मेरा सारा जीवन एक निरन्तर स्वप्न हो। यह सन्देह 'एकवाद' और 'अनेकवाद' के विवाद को जन्म देता है। 'एकवाद' के अनुसार सारी सत्ता एक चेतन की है, 'अनेकवाद' अनेक चेतनों की सत्ता में विश्वास करता है।

(४) अनेकवाद के लिए एक समस्या यह है कि यदि सारे चेतन स्वतन्त्र द्रव्य हैं, तो वे एक-दूसरे के सम्पर्क में कैसे आ सकते हैं? यदि मेरे ज्ञान की दुनिया मेरे पड़ोसी के ज्ञान की दुनिया से सर्वथा भिन्न है, तो हम दोनों के लिए कोई सामी भूमि है ही नहीं। लाइबनिज ने कहा कि ऐसा सम्पर्क होता ही नहीं, प्रत्येक मनुष्य का सारा ज्ञान आत्म-ज्ञान ही है।

(५) गद्यांश के अन्तिम भाग में हिन और अहित, वर्तव्य और अवर्तव्य, की व्याख्या कहा है। यहाँ हम मूल्य के प्रत्यय को ले आते हैं। प्रश्न उठता है कि मूल्य वास्तव में पदार्थों में विद्यमान है या केवल हमारा निरूपण ही है? कुछ लोग कहते हैं कि सौन्दर्य अपने आप में मूल्यवान है, कोई मनुष्य भी इसके मूल्य को न पहचाने, तो भी यह मूल्यवान ही होगा। इसके विपरीत, दूसरे कहते हैं कि हम किसी वस्तु को उससे सौन्दर्य के कारण पसन्द नहीं करते अपितु इसे पसन्द करते हैं, और हम पसन्द के कारण, इसे सुन्दर कहते हैं।

वर्तव्य के सम्बन्ध में तत्त्व-ज्ञान कई गहन सारे करता है। वर्तव्य वर्ग में वर्तों की स्वाधीनता स्वीकार की जाती है। स्वाधीनता वही है भी, या नियम का राज्य व्यापक है? वाट ने कहा था, दोष मारे पदार्थों नियम के अधीन कार्य करते हैं, मनुष्य

नियम के प्रत्यय के अधीन काम कर सकता है। क्या यह सत्य है, या कल्पना ही है?

फिर कर्तव्य में समाज-हित को ध्येय बनाया जाता है। यह समाज क्या है? क्या व्यक्ति के लिए अपने हित से परे जाना सम्भव है? और यदि सम्भव है, तो ऐसा करना उचित है या नहीं?

एक अल्प गद्यांश के विद्वलेपण ने हमें कई दार्शनिक प्रश्नों से परिचित कर दिया है। अगले पृष्ठों में हम इनकी वास्तव पढ़ेंगे।

५. पश्चिमी दर्शन : ऐतिहासिक दृष्टि

तत्त्व-ज्ञान के प्रमुख प्रश्नों से परिचित होने का एक सरल तरीका यह है कि हम इसके इतिहास पर दृष्टि डालें। दर्शन-शास्त्र का इतिहास मानव के दार्शनिक विवेचन की कथा ही है। पश्चिमी दर्शन के इतिहास की एक खूबी यह है कि हम इसमें एक नियमित उत्थान देखते हैं।

इस इतिहास को प्रायः तीन भागों में बांटा जाता है :—

- (१) प्राचीन तत्त्व-ज्ञान
- (२) मध्यकालीन तत्त्व-ज्ञान
- (३) नवीन तत्त्व-ज्ञान

कुछ लोग मध्यकालीन तत्त्व-ज्ञान को प्राचीन और नवीन काल में मेल करने वाली कड़ी समझते हैं; और इतिहास के दो भागों को ही महत्व देते हैं। प्राचीन काल में जो स्वतन्त्र विचार हुआ, वह यूनान में हुआ। रोम का विचार यूनान के विचार पर आधारित था। आधुनिक काल में, योरोप के महाद्वीप में कई स्थानों में विवेचक प्रकट हुए। इस ख्याल से पश्चिमी दर्शन के इतिहास को यूनानी और यूरोपीय दो भागों में बांटा जाता है।

दार्शनिक विचार के तीन विषय हैं—ब्रह्म जगत, जीवात्मा, और परमात्मा। तत्त्व-ज्ञान इन्हें और इनके आपस के सम्बन्ध को समझना चाहता है। मनुष्य के मन की वनावट कुछ ऐसी है कि वह इन सम्बन्धों को जोड़ों में देखता है। प्राचीन यूनान में लोग जानना चाहते थे कि प्राकृत जगत कहाँ से आया, कैसे आया, और क्यों आया? आरम्भ में, विचारकों ने जगत के मूल-तत्त्व को इसके किसी अंश में देखा। किसी ने जल को, किसी ने आकाश को, किसी ने अग्नि को मूल-कारण बताया। रीनक्वेगेरस ने कहा कि मूल-कारण को प्रकृति में ढूँढ़ना व्यर्थ है? इसके लिए चेतन शक्ति की आवश्यकता है। इस विशेषता के कारण ही, पीछे अरस्तू ने कहा कि सारे अन्धों में केवल

गैन्केगोरस ही एक देखने वाला था। इसके पीछे यूनान में प्रमुख प्रश्न विश्व और हमारे चेतन मूल-व्यारण के सम्बन्ध को समझना हो गया।

मध्यकाल में प्रमुख प्रश्न आत्मा और परमात्मा का सम्बन्ध बना। विचारकों के मन अफलातू और अरस्तू के प्रभाव में थे। ईसाई मत को भी वे स्वीकार कर चुके थे। उनका मत यह था कि बाइबिल की शिक्षा को इन दार्शनिकों की शिक्षा के अनुकूल मिट्ट करें। एक जगह में ही, विचार अपनी स्वाधीनता खो देता है; यहाँ तो दो जगहें विद्यमान हो गयीं। इनका फल यह हुआ कि मध्यकाल का दर्शन अन्य मूल्य का समझा जाता है। इसमें विचार की स्वतन्त्रता बहुत कम है।

नवीन काल का आरम्भ १५वीं शती में होता है। इस युग का प्रमुख चिह्न विचार की स्वाधीनता है। तत्त्व-ज्ञान को धर्म से अलग किया गया, और अफलातू और अरस्तू को भी आलोचन का विषय बना दिया गया। इस मनोवृत्ति को मान्य बनाने में बेकन का बड़ा हाथ था। बेकन का मौलिक सिद्धान्त यह था—‘वास्तविकता को देखो, अपनी कल्पना से आरम्भ न करो।’ अरस्तू ने कहा था कि नक्षत्र मूर्त्य के गिर्द घूमते हैं, क्योंकि वृत्त ही त्रुटि-रहित आकार है। बेकन ने कहा—‘वृत्त त्रुटि-रहित आकार है या नहीं, और नक्षत्र अपनी गति में त्रुटि-रहित चक्कर काटते हैं या नहीं?’ इन बातों को अलग रहने दो, देखो कि तथ्य क्या है।’ परीक्षण अनुसन्धान में प्रमुख काम बना। जान लाक ने वहाँ अपनी मानसिक अवस्थाओं का परीक्षण करके, अपनी विख्यात पुस्तक लिखी।

इस मनोवृत्ति को सघन बनाने के साथ, नवीन विचार में दृष्टि-कोण का परिवर्तन भी हुआ। प्राचीन और मध्यकाल के विवेचन का प्रमुख विषय तत्त्व का स्वरूप था। नवीन विचारकों ने कहा—‘पढ़ते रह जातने का मतलब करना चाहिए कि हमारे ज्ञान की सीमाएँ क्या हैं। ज्ञान-सीमामा ने दार्शनिक विचार में प्रमुख स्थान प्राप्त कर लिया। इस तरह नवीन काल में, पुरुष और प्रकृति का सम्बन्ध प्रमुख प्रश्न बन गया है।

६. भारतीय दर्शन

भारत के दर्शन और पश्चिमी दर्शन में एक बड़ा भेद है। पश्चिम में दार्शनिक विचार एक धारा में बहे हैं। वहाँ के इतिहास में हम देखते हैं कि किस तरह एक पग के बाद दूसरा, और दूसरे के बाद तीसरा पग उठता है। भारत में विचार एक धारा में नहीं, कई धाराओं में बहे हैं। इसलिए हम, दार्शनिकों के साधारण अर्थ में, भारत के दर्शन-शास्त्र का इतिहास नहीं लिख सकते, दर्शन की विविध शाखाओं पर निबन्ध

लिख सकते हैं। यदि दार्शनिक उत्थान की वाक्य कुछ कह सकते हैं, तो शाखाओं के सम्बन्ध में कह सकते हैं।

भारत के दर्शन में भी तीन युग प्रमुख हैं। पहले युग में धर्म, तत्त्व-ज्ञान और नीति मिश्रित मिलते हैं। तर्क की अपेक्षा कविता और उपमा पर अधिक बल दिया जाता है। उपनिषदों में जो कहना होता है, कह दिया जाता है; वाद-विवाद को परे रखा जाता है। दूसरा युग तत्त्व-ज्ञान की शाखाओं का है। इनमें बहुधा तर्क की प्रधानता है। तीसरे युग में, स्वतन्त्र विचारों का स्थान भाषा और टीकाओं ने ले लिया है। हमारे लिए छः दर्शनों का विशेष महत्व है। जब हम इन पर सामान्य दृष्टि डालते हैं, तो कुछ चिह्न स्पष्ट रूप में हमारे सम्मुख आते हैं :—

(१) भारत में दर्शन-शास्त्र के लिए ज्ञान नहीं, आत्म-सिद्धि महत्व की वस्तु है। इस सिद्धि की वाक्य कुछ मतभेद होता है, परन्तु अन्तिम ध्येय यही है।

सांख्य दर्शन की प्रमुख पुस्तक 'सांख्यसप्तति' की पहिली कारिका इस तरह आरम्भ होती है—'तीनों प्रकार दुःख चोट लगाता है। इसलिए, उसको नाश करने वाले कारण की जिज्ञासा होती है।'

सांख्यसूत्रों में भी पहला सूत्र कहता है—'इस शास्त्र में, तीन प्रकार के दुःखों की अत्यन्त निवृत्ति को परम पुरुषार्थ कहते हैं।'

दुःख की अत्यन्त निवृत्ति के लिए प्रकृति और पुरुष में भेद करना अनिवार्य साधन है। योग दर्शन में आत्मा और परमात्मा का संयोग परम लक्ष्य है। उसके लिए तीन प्रकार के साधन बताये गये हैं :—

नैतिक संयम (यम, नियम)

शारीरिक संयम (आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार),

मानसिक संयम (धारणा, ध्यान, समाधि)।

यहां भी उद्देश्य व्यावहारिक ही है।

कुछ विदेशी विचारक आक्षेप करते हैं कि भारतीय दर्शन संसार को दुःखमय समझता है, और इसलिए अभद्रवादी है। यह आक्षेप निराधार है। भारत का दर्शन-शास्त्र दुःख के अस्तित्व की ओर से आंख बन्द नहीं करता; इसे एक विकट तथ्य स्वीकार करता है। परन्तु साथ ही यह भी कहता है कि इस दुःख से छुटकारा पाना सम्भव है, और ऐसे परिणाम के लिए साधन बताता है। ऐसे मन्तव्य को अभद्रवाद कहना अनुचित है।

(१) जैसा हमने देखा है, पश्चिम में प्राचीन और मध्यकाल में तत्त्व का स्वरूप जानना मुख्य प्रयोजन था; नवीन काल में ज्ञान-मीमांसा की ओर ध्यान फिरा।

भारत में, ज्ञान-भीमामा को आगम्भ से ही दर्शन शास्त्र का अग समझा गया है। सत्यासत्य की परस की कसौटी को 'प्रमाण' कहने हैं। लगभग सभी शास्त्राओं में 'प्रमाण' विचार का विषय है। इस पद में, भारत के विचारकों ने पश्चिमी विचारकों की अपेक्षा, एक महत्व के रहस्य को बहुत पहले समझ लिया था।

(३) जब हम प्रमाणों की वास्तव भिन्न शास्त्राओं के मत को देखते हैं, तो 'शब्द-प्रमाण' को सब में मौजूद पाने हैं। शब्द-प्रमाण से अभिप्राय श्रुति या वेद स है। अन्तिम उद्देश्य मोक्ष है। इस तरह, भारत में तत्त्व-ज्ञान धर्म में जुड़ा हुआ है। यहाँ ज्ञान के महत्व का पश्चिम की अपेक्षा बहुत बढ़ाया है। गीता में कहा है कि ज्ञान के सदृश कोई वस्तु पवित्र करने वाली नहीं। पश्चिम में, सुकरात ने ज्ञान का शुद्ध आधार से मिला दिया था, पीछे स्पिनोजा ने भी दार्शनिक विचार का परमात्मा का 'बौद्धिक प्रेम' कहा, परन्तु अब बहुत थोड़े दार्शनिक गीता की धारणा को अपनाने के लिए तैयार हैं।

ज्ञान-सीमांसा

पिछले अध्याय में हमने तत्व-ज्ञान की वास्तव कुछ सामान्य विवरण के रूप में कुछ कहा है। आने वाले पृष्ठों में इसके विविध भागों पर विस्तार से कहेंगे। पश्चिम में ज्ञान के तत्व को अनुसन्धान का विशेष विषय बनाया गया है। यहां हम इस विषय की ओर साधारण संकेत ही कर सकते हैं।

वर्तमान अध्याय में, निम्न प्रश्नों का उत्तर देने का यत्न किया जायगा :—

- (१) ज्ञान का अभिप्राय या अर्थ क्या है ?
- (२) क्या ज्ञान की प्राप्ति हमारी पहुंच में है ?
- (३) ज्ञान के मौलिक रूप क्या हैं ?
- (४) ज्ञान प्राप्त कैसे होता है ?
- (५) ज्ञान में सत्य और असत्य का भेद कैसे किया जाता है ?
- (६) क्या हमारा ज्ञान किन्हीं सीमाओं में बन्द है ? यदि बन्द है, तो वह सीमाएं क्या हैं ?

१. ज्ञान क्या है ?

हम अपने अनुभव से आरम्भ करते हैं, और इसका समाधान करना चाहते हैं। अनुभव में, ज्ञान के साथ, भाव और क्रिया भी सम्मिलित हैं। सारा ज्ञान भी एक प्रकार का नहीं होता। मैं एक कहानी पढ़ता हूं। मैं जानता हूं कि कहानी लिखने वाला कल्पित पुरुषों की वास्तव कह रहा है; और जो कुछ वह कहेगा, वह किसी विशेष पुरुष की वास्तव सत्य नहीं होगा, परन्तु मानव-प्रकृति के अनुकूल ही होगा। मैं किसी शिक्षक के बिना, लेखक के कथन को यथार्थ फर्ज कर लेता हूं। यदि लेखक इतिहास लिख रहा है, तो मैं आशा करता हूं कि जो कुछ वह तथ्य के रूप में प्रस्तुत करता है, वह सत्य ही होगा। जहां मुझे उसके कथन में त्रुटि दिखायी देती है, वहां स्वीकृति का स्थान सन्देह ले लेता है। जब मैं गणित पर पढ़ता हूं, तो फर्ज करने या तथ्य की

स्वीकृति-अस्वीकृति का भ्रम नहीं होता, बल्कि तो देखना होता है कि जो कुछ ऐसा कह रहा है, वह युक्ति-युक्त है, या नहीं।

जब हम कहते हैं कि हम किसी तथ्य या सम्बन्ध की वास्तविकता जानते हैं, तो हमारा अभिप्राय यह होता है कि हमारा बोध सन्देह में खाली है, और हम अपने व्यवहार को उस पर आधारित कर सकते हैं। कभी-कभी यह विश्वास निराधार होता है। ऐसी हालत में हमारा ज्ञान मिथ्या-ज्ञान होता है। योग-दर्शन में इसे विपर्यय का नाम दिया गया है।

मनोवैज्ञानिक कहते हैं कि हमारा मारा बोध परिवर्तन का बोध होता है। सत्य-ज्ञान और मिथ्या-ज्ञान एक दूसरे के अभागे में सम्भवही नहीं। हमारी माधारण अवस्था विश्वास की होती है। जब किसी कारण से इस विश्वास को थोड़ा लुप्त होता है, तो हम इसकी जाँच करने लगते हैं, इस आशा से कि हम पहले विश्वास के स्थान में किसी नये विश्वास को स्थापित कर सकेंगे, और उसे व्यवहार का आधार बनाने में पहिली कठिनाई नहीं होगी। पक्षी की उड़ान विधाम के एक स्थान से दूसरे स्थान तक पहुँचने के लिए होती है। इसी तरह चिन्तन या विचार ऐसी अवस्था है, जो हमें त्याग्य विश्वास से किसी अन्य विश्वास तक पहुँचाती है, जहाँ हम अपने आपको सुरक्षित पाते हैं। ऐसा विश्वास सत्य हो या न हो, हमें उस समय के लिए ज्ञान दिखायी देता है।

२. क्या ज्ञान की प्राप्ति हमारी पहुँच में है ?

१. नदीन वस्तुवाद

जैसा अभी कहा गया है, मिथ्या-ज्ञान होने पर हम सत्य और असत्य में भेद करते हैं। योग-दर्शन के शब्दों में, 'जो ज्ञान वस्तु के यथार्थ रूप में स्थिर नहीं, उसे विपर्यय या मिथ्या ज्ञान कहते हैं।' ऐसी हालत में हम, एक वस्तु को कोई अन्य वस्तु समझ लेते हैं, और समय बीतने पर हम अपनी भूल का पता लग जाता है। हम किसी निर्जल स्थान में भटक रहे हैं, और प्यास से व्याकुल हैं। हमें दूर में चमकती हुई वस्तु दिखायी देती है, और हम उसे जल समझ कर उधर चल पड़ते हैं। वहाँ पहुँच कर पता लगता है कि चमकीली वस्तु रेत थी, पानी न था। कैसे पता लगता है? हाथ डालते हैं, तो यह आसानी से उसमें घुस नहीं सकती, न गीला होता है। मुँह में डालते हैं, तो टोस जरूर जीभ से लगते हैं। आखिर में कहा था—'पानी है', त्वचा कहती है—'रेत है।' हम त्वचा की साक्षी को मान्य समझते हैं। यह भी आवश्यक नहीं कि हम आप वहाँ पहुँच कर पानी और रेत के वर्णियान निर्णय करें। कोई और पुरुष उधर से आता है और

कहता है कि यह उन स्थल पर से बल हर आया है, पानी पर नों बल नहीं सकता था।
ऐसे भ्रम में एक पदार्थ की कोई दूसरा पदार्थ समझ लिया जाता है। एक और प्रकार
के भ्रम-भ्रम में बाहर पदार्थ होता ही नहीं, और हमारी कल्पना व्यापक को वास्तविक
मत्ता का रूप दे देती है। जिस पुण्य ने हत्या की हो, उसे यही प्रतीत होता है कि
उनका पीछा हो रहा है। शेषमपिपर के नाटक 'मैग्नेथ' में लेडी मैग्नेथ को यही
मालूम होता है कि रक्त के निगलन समुद्र भर के पानी में धुल नहीं सकते। स्वप्न में
हम सब कल्पना की दुनिया की प्राकृत दुनिया समझते हैं। जब जागते हैं तो अपने
आप को फिर स्थायी, वास्तविक दुनिया में पाते हैं।

उन तरह हमें माया या भ्रम की वास्तविकता लगती है। और हम मत्यामत्य में
भेद करते हैं।

जैसा हम कह चुके हैं, तत्त्व-ज्ञान किसी धारणा को फर्ज करके नहीं चलता; यह
प्रत्येक धारणा की जांच करता है। जरा देखें कि ऊपर के विवरण में, हमने बिना
जांचे कुछ स्वीकार तो नहीं कर लिया।

आज ने कहा था—'चमकीली वस्तु जल है।' त्वचा ने कहा—'रेत है।' हमने
त्वचा की साक्षी को अधिक महत्व दिया। ऐसा क्यों किया? तत्त्व-ज्ञान तो यह नहीं
बताता कि ज्ञान देने में, एक इन्द्रिय दूसरी इन्द्रिय की अपेक्षा सदा अधिक विश्वास
की पात्र है।

हमारे देखने और स्पर्श करने का समय एक न था। हमें यह कैसे मालूम है कि
जो कुछ हमने देखा, उसी को पीछे स्पर्श किया? यह भी तो सम्भव है कि हमने जो
कुछ देखा, वह जल था; अन्तर में जल तो समाप्त हो गया, और उसके स्थान में रेत
प्रस्तुत हो गयी। हमारे ज्ञान का विषय एक न था: दो थे। यदि ऐसा है, तो भ्रम
का प्रश्न ही नहीं उठता।

इस समाधान में एक कठिनाई रह जाती है। जिस वस्तु को मैं पानी देखता हूँ,
उसे अन्य मनुष्य रेत पाते हैं। मेरा ज्ञान उनके ज्ञान के प्रतिकूल है। यहां हम फर्ज
कर रहे हैं कि सब मनुष्यों की दुनिया सांझी और स्थायी है। यह भी तो जांच करने
की धारणा है। यदि हम सबकी दुनिया एक ही सांझी दुनिया नहीं, अपितु हर एक
अपनी निजी दुनिया में रहता है, तो मतभेद का कोई अवकाश नहीं रहता; और सत्य-
असत्य का भेद भी मिट जाता है।

वर्ट्रेण्ड रस्सल का ख्याल है कि जिन इन्द्रिय-उपलब्धियों से बाहर की दुनिया
बनी है, वह सबके सांझे नहीं, और संभवतः अनुभव की समाप्ति के साथ ही
समाप्त हो जाते हैं। स्थायी और सांझी दुनिया के ख्याल को मन से निकाल दें,

तो सारा ज्ञान यथार्थ ज्ञान ही बन जाता है, और यथार्थ-अयथार्थ का भेद मिट जाता है।

स्वप्न की हालत में भी, हम फर्ज करते हैं कि जिस दुनिया में हम स्वप्न के पूर्व और पीछे रहते हैं, उसी में हम स्वप्न के समय भी विद्यमान थे, और भ्रम में इधर-उधर घूमते रहे। यह भी स्वयं-सिद्ध नहीं। यह सम्भव है कि हम स्वप्न और जाग्रति में दो विभिन्न जगत्तो में रहते हों, और इन दोनों का कभी मेल नहीं होता।

इस विचार के अनुसार सत्य और असत्य का भेद किसी पक्की नींव पर स्थिर नहीं।

२ सन्देहवाद

जैसा हम कह चुके हैं, प्राचीन यूनान में प्रमुख दार्शनिक प्रश्न प्राकृत जगत् का समाधान था। सैणोफेगोरस ने कहा कि इस समाधान के लिए बुद्धि की शरण लेनी चाहिए। उसका अभिप्राय यह था कि विश्व में एक चेतन शक्ति विद्यमान है। साफिस्ट सम्प्रदाय ने इस शक्ति का स्थान व्यक्ति की बुद्धि को दिया। 'मनुष्य सभी वस्तुओं का मापक है।' जो कुछ मुझे प्रतीत होता है, वह मेरे लिए सत्य है, जो कुछ मेरे पड़ोसी को प्रतीत होता है, वह उसके लिए सत्य है, ज्ञान व्यक्ति की सम्मति से भिन्न कुछ नहीं।

इस विचार के विरुद्ध सुकरात ने अलपूर्वक कहा, परन्तु सन्देहवाद समय-समय पर प्रकट होता ही रहा है। सन्देहवाद अपने पोषण में निम्न बातों पर जोर देता है :—

- (१) मेरी ज्ञानेन्द्रियों में एक की माझी दूसरी की साक्षी के प्रतिकूल होती है।
- (२) जो कुछ मुझे प्रतीत होता है, वह मेरी शारीरिक और मानसिक अवस्था, मेरी स्थिति और मेरे वातावरण पर निर्भर होता है। इन तीनों में से किसी में परिवर्तन हो, तो मेरे ज्ञान में भी परिवर्तन हो जाता है।

(३) जो कुछ एक मनुष्य को भागता है, वह दूसरे को नहीं भासता। दार्शनिकों में भी बहुत मतभेद होता है, कोई मिथ्यान्त ऐसा नहीं, जिसका मण्डन और खण्डन करने वाले मौजूद नहीं।

सम्मतिओं के इतने विरोध को देखते हुए, हम यही कह सकते हैं कि हम सत्ता के स्वरूप की बात कुछ नहीं जानते। तत्त्व-ज्ञान का यत्न एक अन्धे का यत्न है, जो अन्धेरे कमरे में, किसी वाली बिल्ली को, जो बड़ा मौजूद ही नहीं, देखना चाहता है।

प्राचीन काल में पिहों का नाम और ग्रीक काल में डबिड ड्यूय का नाम सन्देहवाद के साथ विशेष रूप से सम्बद्ध हैं।

पिहों के अनुसार, किसी मुनि के लिए निम्न प्रश्नों का उत्तर द्दटना आवश्यक है :—

- (१) सांसारिक सत्ता क्या है ? उसका स्वरूप क्या है ?
- (२) इस सत्ता के साथ हमारा सम्बन्ध क्या है ?
- (३) इसकी ओर हमारी मनोवृत्ति कैसी होनी चाहिए ?

पहले प्रश्न के सम्बन्ध में, पिहों ने कहा कि हम सत्ता के स्वरूप की वावत कुछ नहीं जानते ।

दूसरे की वावत कहा कि हममें हर एक सत्ता की वावत अपनी राय बनाता है ; इससे परे नहीं जा सकता ।

तीसरा प्रश्न पिहों की दृष्टि में विशेष महत्व का प्रश्न है । सन्देहवादी को भी जीवन व्यतीत करना ही होता है । वह अपने लिए व्यवहार-पथ कैसे चुने ?

सारी क्रिया इच्छा का फल होती है । मैं किसी वस्तु की इच्छा इसलिए करता हूं कि उसे अन्य वस्तुओं से, जो मेरी पहुंच में हैं, अधिक मूल्यवान समझता हूं । सन्देहवादी मुनि की समझ में आ गया है कि हम वस्तुओं का मूल्य लगाने में, अपनी निजी राय कायम करते हैं, जो सर्वथा सन्देह-युक्त होती है । हमें कभी निश्चय रूप से पता नहीं लग सकता कि हमारी राय ठीक है । ऐसी स्थिति में, मुनि पदार्थों में प्रीति और अप्रीति दोनों को छोड़ देता है । अनुराग को छोड़ देने पर, उसकी क्रिया आप ही घटने लगती है । आदर्श तो अकर्म है, परन्तु सम्पूर्ण अकर्म सम्भव नहीं । इसलिए, मुनि वही कुछ कहता है, जिसका करना अनिवार्य होता है । सामाजिक जीवन में वह लोकाचार और राज्य-नियम पर चलता है, परन्तु यह नहीं समझता कि यह व्यवहार सर्वश्रेष्ठ है । श्रेष्ठ और अश्रेष्ठ के भेद के लिए सन्देहवाद में कोई स्थान ही नहीं ।

सन्देहवादी कहता है—‘मैं कुछ नहीं जानता, न कुछ जान सकता हूं ।’ इस निर्णय की कमजोरी कुछ सन्देहवादियों पर तुरन्त स्पष्ट हो जाती है, और वह इस को एक नया रूप देते हैं : ‘मैं यह नहीं जानता कि मैं कुछ जानता हूं, या नहीं जानता ।’ यह हीला उनकी सहायता नहीं कर सकता । जो कुछ वे अब कहते हैं, वह भी तो एक निर्णय है, जिसे वे असन्दिग्ध स्वीकार करते हैं । वास्तव में सन्देहवादी का कथन यह है कि जो कुछ वह अब कह रहा है, वह तो सत्य है ; इसके अतिरिक्त कोई वाक्य भी असन्दिग्ध नहीं । यह दावा स्पष्ट रूप में निरर्थक है । सन्देहवादी को अकर्म के साथ, पूर्ण मौन भी अपना ध्येय बनाना चाहिए । जब भी वह कुछ कहता है, अपने सिद्धान्त का खण्डन करता है ।

ह्यूम ने भी तत्त्व-ज्ञान पर कड़ा प्रहार किया । मैं बाह्य पदार्थों में गुणों का भेद

करता हूँ। इसी तरह मैं उन्हें एक दूसरे में अलग कर सकता हूँ। यह गुण दो प्रकार के होते हैं—प्रधान और गौण। रूप, रस आदि गौण गुण कहलाने हैं, परिमाण, आकृति, गति-अगति मुख्य गुण कहलाते हैं। ह्यूम ने पहिले, बर्कले ने कहा था कि यह गुण बाह्य पदार्थों में नहीं होते। हमारे मन की अवस्थाएँ हैं। ह्यूम ने इसे स्वीकार किया। यदि ऐसा ही है, तो बाहर तो कुछ है ही नहीं, हम बाहर के पदार्थों में भेद क्या करेंगे? ह्यूम सामान्य-बोध में उनके दृष्ट जगत को छीन लेता है।

विज्ञान कारण-कार्य सम्बन्ध पर आधिन है। ह्यूम कहता है कि जब हम बार-बार एक घटना को दूसरी घटना के पीछे आनी देखते हैं, तो उन्हें कारण-कार्य के रूप में देखने लगते हैं। यह सम्बन्ध वास्तव में बाह्य जगत में विद्यमान नहीं, हमारी आदत इसकी रचना करती है। हमारा अनुभव सीमित है। यह आवश्यक नहीं कि जो कुछ अब तक होता रहा है, आगे भी होता रहे। विज्ञान का कोई निर्णय भी पूर्ण रूप से निश्चिन नहीं होता।

तत्त्व-ज्ञान में प्रमुख प्रत्यक्ष द्रव्य का है। ह्यूम ने इसको भी मन्दह में आच्छादित कर दिया। हमें गुणों का ज्ञान होता है। वास्तव में वे एक दूसरे में अमम्बद्ध होते हैं, हमारी कल्पना उन्हें गठित समझती है, और हम द्रव्य का चित्र कर लेते हैं।

३. ज्ञान के मौलिक रूप

ज्ञान के दो मौलिक रूप हैं प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष। अप्रत्यक्ष ज्ञान में अनुमान का अंश भी होता है। यह जिन्या स्मृति की सहायता में हो सकती है। मैं दूर में चमकीलापन देखता हूँ, और कहता हूँ कि वहाँ रेत है। मैंने रेत को पहिले भी देखा है, और विविध ज्ञानन्द्रियों में मुझे विविध गुणों का बोध कराया है। मैं इन समय की दली हुई चमक को पहिले देखी हुई चमक के समान पाता हूँ, और अनुमान करता हूँ कि जो अन्य गुण, पूर्व अवसरों पर, इन चमक के साथ विद्यमान थे, वे अब भी विद्यमान हैं। मैं रेत का देख रहा हूँ।

प्रत्यक्ष में हम इन्द्रिय-उपलब्धा और अपनी मानसिक अवस्थाओं का देख सकते हैं। इनकी स्मृति भी हमें स्पष्ट दिखायी दली है। माघारण बातचीत में हम कहते हैं कि हम फल को देखते हैं। आस बन्द करके किसी वस्तु का छुए तो उसे भी पहचान लेते हैं। इन हालातों में, हमें किसी अनेक गुण का नहीं, अपितु किसी पदार्थ का बोध होता है। जन्म के समय बच्चे का ज्ञान कुछ ही हो, बड़ों का ज्ञान निरंतर गुणों का बोध नहीं होता, पदार्थों का बोध होता है। कुछ विचारकों के अनुसार अब हमारा सारा ज्ञान अप्रत्यक्ष है, क्योंकि इसमें अनुमान का अंश मिला होता है।

डेकार्ट के विचारानुसार हमें अपनी आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान भी प्रत्यक्ष ज्ञान के रूप में होता है। अन्य विचारक कहते हैं कि हमें प्रत्यक्ष ज्ञान तो मानसिक अवस्थाओं का होता है; आत्मा को हम इन अवस्थाओं का आश्रय समझते हैं। यह प्रत्यक्ष का नहीं, अनुमान का विषय है।

अन्य आत्माओं का बोध हमें कैसे होता है? हम उनका साक्षात् दर्शन नहीं कर सकते। हमारे शरीर की बनावट और उसकी क्रियाएं कुछ अन्य शरीरों की बनावट और उनकी क्रियाओं से मिलती हैं। हम समझते हैं कि हमारी तरह, उन शरीरों की क्रियाएं भी आत्मा की प्रेरणा का फल हैं। वच्चा स्वभाव से समझता है कि अन्य पदार्थ भी उसकी तरह चेतन प्राणी हैं। पीछे कुछ पदार्थों को चेतन प्राणियों की सूची से निकालने लगता है। उसके हाथ से खिलौना गिर पड़ता है, और वह रोने लगता है। खिलौना उठ कर उसके हाथ में नहीं आता। माता आती है, और खिलौने को उठा कर उसके हाथ में दे देती है। माता का व्यवहार खिलौने के व्यवहार से भिन्न है। वच्चा न जाने हुए, इस सूत्र का प्रयोग करता है—‘जो कुछ मेरी परवाह करता है, उसमें मन है; जो मेरी परवाह नहीं करता, उसमें मन नहीं।’

प्रत्यक्ष ज्ञान ज्ञाता और ज्ञेय का स्पष्ट सम्बन्ध है। यह डेकार्ट का मत था। ‘न्याय दर्शन’ में भी यही सिद्धान्त है। इस दर्शन में, प्रत्यक्ष के तीन लक्षण बताये गये हैं :—

- (१) ऐसा ज्ञान सन्देह-युक्त नहीं होता।
- (२) इसमें किसी प्रकार की भ्रान्ति नहीं होती।
- (३) यह किसी शब्द का अर्थ नहीं होता, अपितु इन्द्रियों और उनके विषय का सीधा सम्पर्क होता है।

जब हम किसी पदार्थ को देखते हैं, तो कभी-कभी निश्चय से नहीं कह सकते कि वह क्या है। जो कुछ हम देख रहे हैं, वह वृक्ष का सूखा तना है, या मनुष्य है? कभी उसे तने के रूप में देखते हैं कभी मनुष्य के रूप में; परन्तु यह नहीं होता कि उसमें मनुष्य और वृक्ष दोनों के अंशों को मिला हुआ देखे। जब तक सन्देह की अवस्था बनी रहती है, हमारा ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता।

सन्देह दूर हो जाने पर भी सम्भव है कि हमारा ज्ञान सत्य ज्ञान न हो। वास्तव में वहां वृक्ष का तना हो, और हम उसे भ्रान्ति में मनुष्य समझें। ऐसा मिथ्या-ज्ञान भी प्रत्यक्ष नहीं।

प्रत्यक्ष ज्ञान का तीसरा लक्षण यह है कि वह अशब्द हो। ‘गौ’ शब्द को सुन कर हमारे मन में एक पशु का चित्र प्रस्तुत हो जाता है। यह ज्ञान भी प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं, क्योंकि गौ दृष्टि-क्षेत्र में मौजूद ही नहीं।

जहां विगी शब्द का अर्थ समझ कर हम विगी वस्तु का ज्ञान होता है, वहां ज्ञान और ज्ञेय के अतिरिक्त, चिह्न या मनेन भी विद्यमान हो जाता है, और ज्ञान का पदार्थों का नहीं, अतितु तीन पदार्थों का सम्बन्ध दिखायी देता है।

अमेरिका के दार्शनिक चार्ल्स पीअर्स का ख्याल है कि हमारा सारा ज्ञान रिमी चिह्न की व्याख्या ही होता है। इसका अर्थ यह है कि सारा ज्ञान अप्रत्यक्ष है, और हममें ज्ञाता, ज्ञान का विषय, और इसका बाई चिह्न सम्मिश्रित होते हैं। आम ख्याल के अनुसार, मैं पृष्ठ का देखना हूँ। पीअर्स कहता है कि मैं केवल रूप-रंग देखना हूँ, और तुरन्त, इस गुण का कुछ अन्य गुणों का भावी समझ कर, पृष्ठ का चिन्तन करता हूँ। ज्ञान-मीमांसा में पीअर्स ने चिह्नों की व्याख्या का केन्द्रीय स्थान दिया है।

चिह्न अनवर प्रकार के होते हैं। इनमें तीन प्रमुख हैं —

(१) वह चिह्न जो, कारण-कार्य सम्बन्ध की नींव पर, अपने अर्थ को समझाने है।

वृक्ष की टहनियों की गति का देखकर, हम जान लेते हैं कि वायु, किस दिशा में और कितन वेग से चल रही है।

(२) वह चिह्न जो समानता के कारण अपने अर्थ का सुझाव देते हैं।

गो का चित्र देख कर, हमें गो का ध्यान आता है।

(३) वह चिह्न जिन्हें व्यवहार में विशेष पदार्थों का चिह्न स्वीकार कर लिया गया है।

शब्दों की यह सख्या ऐम चिह्नों में आती है। आम और अगर दो मित्र फलों के नाम हैं। यह आवश्यक नहीं कि यह नाम फलों का, और इन फलों को ही, दिये जात, दूसरी भाषाओं में इनके अन्य नाम हैं।

४. ज्ञान प्राप्त कैसे होता है ?

ज्ञान से मत्स्य ज्ञान अभिप्रेत है।

आरम्भ में ही विवाद इन्द्रियो और बुद्धि में है। कुछ लोग कहते हैं कि हमारे सारे ज्ञान की नींव इन्द्रिय-जन्य बोध पर है और यही बोध अन्त में मत्स्यामत्य की कमीटी है। जो विचार परीक्षण की परम्परा पर ठीक नहीं उतरता, उसकी कार्य कीमत नहीं। वैज्ञानिक मनोवृत्ति का तत्त्व 'तथ्य' की प्रमुखता के मामले में नवाना है। इसके विपरीत कुछ लोग कहते हैं कि बुद्धि के प्रयोग से ही हम सत्य-ज्ञान का प्राप्त कर सकते हैं। अफलातून ने ज्ञान के तीन स्तरों की ओर मनेन किया है। जो कुछ मुझे मेरी इन्द्रिया बताती हैं, वह उम बाध से, जो अन्य मनुष्य अपनी इन्द्रियों से प्राप्त

करते हैं, भिन्न होता है। ऐसा ज्ञान प्रत्येक की निजी सम्मति का पद ही रहता है। इस बोध में ऊँचे स्तर पर वह ज्ञान है, जिसमें बुद्धि का प्रयोग होता है। ऐसे ज्ञान का विषय भी विशेष वस्तु या स्थिति होती है, परन्तु बुद्धि का प्रयोग इसे निजी सम्मति में ऊपर उठा देता है। जब हम जल का विच्छेपण करके कहते हैं कि हमने हाइड्रोजन और ऑक्सीजन सम्मिलित है, तो यह कथन हमारी वैयक्तिक सम्मति ही नहीं होता; हम समझते हैं कि जो कोई भी जल का विच्छेपण करेगा, इसी परिणाम पर पहुँचेगा। सबने ऊँचे स्तर का ज्ञान मौलिक तत्व या तत्वों का ज्ञान है। यहाँ हम अनादि प्रत्ययों का दर्शन करते हैं। यह दर्शन-ज्ञान है। अफलातू की राय में, 'जीवन का मुकुट ज्ञान है, और ज्ञान का मुकुट तत्व-ज्ञान है।'

इंग्लैंड के प्रमुख विचारकों ने कहा कि हमारा सारा ज्ञान बाहर से प्राप्त होता है, और इन्द्रियाँ उसका एकमात्र मौलिक साधन हैं। उन्होंने बलपूर्वक 'अनुभववाद' का समर्थन किया। अनुभववाद के विरुद्ध 'विवेकवाद' ने कहा कि सारा ज्ञान मन का फल है। लाइबनिज के विचारानुसार, एक मन किसी अन्य मन की बावत न कुछ जान सकता है, न उसे कुछ बता सकता है; प्रत्येक के ज्ञान का स्रोत उसके अन्दर है। हमारा सारा ज्ञान आत्म-ज्ञान ही है। इन दोनों धारणाओं में सत्य का अंश है, परन्तु इसके साथ असत्य का अंश भी मिला है। जर्मनी के दार्शनिक कांट ने इन दोनों विरोधी विचारों का समन्वय किया, और कहा कि हमें ज्ञान की सामग्री बाहर से प्राप्त होती है, और हमारा मन उस सामग्री को विशेष आकृति देकर, उसे ज्ञान बना देता है। ईंट, पत्थर, चूना, लोहा, लकड़ी आप ही भवन तैयार नहीं कर सकते। दूसरी ओर कोई यन्त्रकार सामग्री के बिना, छोटे से छोटा झोपड़ा खड़ा नहीं कर सकता। कांट के विचार में ज्ञान-भवन की स्थिति भी ऐसी ही है। इन्द्रियाँ सामग्री देती हैं; मन उस सामग्री को भवन का रूप देता है। कांट का मत 'आलोचनवाद' कहलाता है।

इन तीनों मतों के भेद को समझने के लिए, हम वेकन की एक दीप्तिमान उपमा को लेते हैं। वेकन कहता है कि कुछ मनुष्यों की वृत्ति चींटी की वृत्ति होती है; वे अपने लिए सामग्री को इकट्ठा करते रहते हैं। कुछ अन्य मनुष्यों की वृत्ति मकड़ी की वृत्ति होती है; वे अपने अन्दर से ही सामग्री निकाल कर जाला बुनते हैं। कुछ लोग मधुमक्खी की भांति सामग्री अनेक फूलों से लेते हैं, और उसे अपनी क्रिया से शहद का रूप दे देते हैं। 'अनुभववाद' मन को चींटी के रूप में देखता है; 'विवेकवाद' इसे मकड़ी के रूप में देखता है; कांट का 'आलोचनवाद' इसे शहद की मक्खी के रूप में देखता है।

५. सत्य का स्वरूप

तत्त्व-ज्ञान का उद्देश्य सत्ता के सत्य-स्वरूप को जानना है। 'न्याय' और 'ज्ञान-मीमांसा' बताते हैं कि सत्य क्या है।

मैं कहता हूँ—'मैं इस समय शोक-ग्रस्त हूँ।' यदि वास्तव में मेरी अनुभूति शोक की है, तो मैं सत्य कहता हूँ। यह कहना निरर्थक है कि मेरा मन शोक-ग्रस्त है नहीं, मुझे यो ही भावता है। भाव का तत्त्व अनुभूत होने में ही है।

मैं कहता हूँ—'मेरे निकट कुर्मी पड़ी है।' मेरा साथी कहता है—'कुर्मी पड़ी नहीं, बकरी पड़ी है।' यह दोनों कथन एक साथ सत्य नहीं हो सकते। यह कैसे जानें कि इन दोनों में कौन कथन सत्य है? या इनमें कोई भी सत्य है, या नहीं? साधारण मनुष्य भी कहेगा कि यदि बाह्य पदार्थ वास्तव में कुर्मी है, तो मेरा कथन सत्य है, बकरी या कोई अन्य पदार्थ है, तो सत्य नहीं। इस विचार को 'वैयर्थ्यवाद' कहते हैं। इसके अनन्तर, यदि मेरा विचार बाह्य पदार्थ का अनुरूपक (ठीक नकल) है, तो मेरा बोध सत्य ज्ञान है, यदि उसका अनुरूपक नहीं, तो मिथ्या-ज्ञान है। यह समाधान बहुत सरल प्रतीत होता है, परन्तु इसमें एक कठिनाई है। मैं कुर्मी को स्पष्ट देखता हूँ, या मेरा हाथ मेरे अनुभवों का बोध ही है? दार्शनिकों का स्थान प्रायः यह है कि पदार्थों की प्रतिमूर्तियाँ हमारे मन में प्रस्तुत होती हैं, हमारा मन हमारे अन्दर है, और प्राकृत पदार्थ बाहर हैं। इनका सीधा सम्पर्क नहीं होता। यदि ऐसा है, तो प्रश्न यह रह जाता है कि प्रतिमूर्ति कुर्मी की ठीक नकल है, या नहीं। मुझे एक तस्वीर दिखायी जाती है और पूछा जाता है कि यह तस्वीर अभूत पुरुष की है, या नहीं। मैं कहता हूँ, 'मैंने उस पुरुष को देखा नहीं, मैं नहीं कह सकता।' यही स्थिति वर्तमान प्रश्न के सम्बन्ध में है। यदि हम पदार्थों को साक्षात् देख, तब तो उनके ज्ञान के माध्यम या अमध्य होने का प्रश्न ही नहीं उठता, बल्कि हम केवल उनके अनुरूपक को ही जानते हैं, हमारे लिए यह कहना सम्भव नहीं कि अनुरूपक ठीक नकल है, या नहीं। हमारे ज्ञान में कोई अमानव अंश है ही नहीं। हम अमानवी वस्तुओं के स्वरूप की भावना कुछ नहीं कह सकते।

यदि हमारा ज्ञान हमारे अनुभवों तक ही सीमित है, तो सत्यासत्य की कसौटी उनमें ही ढूँढनी चाहिए। हबर्ट स्पेन्सर ने कहा है कि गठन के दृष्टि-कोण में देखें, तो हमारा ज्ञान तीन प्रकार का है। सबसे निचले दर्जे का ज्ञान असम्बद्ध अंशों का समूह होता है। विज्ञान का स्तर ऐसे ज्ञान से ऊँचा है। विज्ञान का काम किसी विशेष क्षेत्र में तथ्यों को गठित करना है। तत्त्व ज्ञान समस्त ज्ञान को व्यवस्थित करना चाहता है। जो निर्णय या वाक्य ज्ञान-व्यवस्था में उसका अंग बन सकता है, वह सत्य है;

जो ऐसा अंग नहीं बन सकता, वह अमृत्य है। व्यवस्था या संगठन का अर्थ ही यह है। एक छोटा सा कांटा मुझे चूभता है, और मुझे व्याकुल कर देता है; मेरे शरीर में कितनी छोटी-बड़ी हड्डियाँ घुनी हुई हैं, और मुझे पीड़ा नहीं होती। हड्डियाँ मेरे शरीर का अंग बनी हैं; कांटा ऐसा अंग नहीं बना। यही ज्ञानांगों की वाक्य कह सकते हैं। इन विचार को 'अविरोधवाद' या 'अनुकूलतावाद' कहते हैं।

विज्ञान में मत परिवर्तन होता रहता है। इसका कारण क्या है? कुछ उदाहरण लेकर देखें।

पहिले समझा जाता था कि प्रकाश की किरणें सूर्य से चल कर हमारी आँखों पर आ पड़ती हैं; अब समझा जाता है कि आकाश में तारों से उठती है, और उनकी क्रिया के फलस्वरूप हम देखते हैं। पहिले समझा जाता था कि पृथिवी स्थिर है, और सूर्य इसके गिर्द घुमता है; अब समझा जाता है कि पृथिवी सूर्य के गिर्द घूमती है। आइन्स्टाइन के विचारों ने न्यूटन की भौतिक विद्या को पुरानी बना दिया है। प्रत्येक हास्य में कुछ ऐसे तथ्य दृष्टि में आ जाते हैं; जिनकी मौजूदगी में पुराना विचार ज्ञान-व्यवस्था का विरोधी दिखायी देता है, और उसे छोड़ दिया जाता है। जब तक हम स्वप्न की अवस्था में रहते हैं, हमें उसमें कोई आन्तरिक विरोध दिखायी नहीं देता। जागरण के साथ इसका विरोध होता है, और इस विरोध के कारण हम स्वप्न को माया कहते हैं। स्वप्न की अवस्था में, हमें स्वप्न निर्विरोध प्रतीत होता है।

मृत्यु के स्वरूप की वाक्य एक तीमरा विचार मानसिक अवस्थाओं की दुनिया से निकल कर बाहर आता है, और क्रिया को इस विवाद में प्रमुख स्थान देता है। इस मन्तव्य का जन्म अमेरिका में हुआ, और वही इसका विकास हुआ। चार्ल्स पीअर्स (१८३९-१९१४) ने इसके लिए 'प्रेग्मेटिस्म' का नाम चुना। विलियम जेम्स (१८४१-१९१०) ने इसे सर्वप्रिय बनाया। जेम्स के अनुयायियों ने, जिनमें ड्यूई का नाम सबसे अधिक प्रसिद्ध है, इसका और प्रसार किया। पीअर्स वैज्ञानिक था; जेम्स मनोवैज्ञानिक था। दोनों के सिद्धान्त में कुछ भेद हो गया। अपने विख्यात रूप में, 'प्रेग्मेटिस्म' जेम्स का ही सिद्धान्त है। हम इसे 'व्यवहारवाद' का नाम दे सकते हैं।

हमें सन्देह होता है कि एक बाह्य पदार्थ मनुष्य है, या वृक्ष का तना है। जेम्स कहता है कि इसका निर्णय करने का सरल तरीका है। देखो कि वह पदार्थ तुम पर क्या क्रिया करता है, और तुम उस पर क्या प्रतिक्रिया करते हो। यदि वह मनुष्य है, तो तुम्हारे प्रश्न का उत्तर देगा; अपने स्थान से चल देगा; उस पर पत्थर फेंकोगे, तो चिल्ला उठेगा। वृक्ष का व्यवहार इससे भिन्न होगा। उसके टुकड़े को काट कर,

खाना पकाने के लिए बरतोमे, तो भी आपत्ति नहीं करेगा। जेम्स का विख्यात सूत्र यह है—‘जो कुछ व्यवहार में पूरा उतरता है, वह सत्य है, जो इसमें पूरा नहीं उतरता, वह असत्य है।’

जेम्स ने बुद्धि के महत्व को कुछ कम किया। जहां बुद्धि किसी धारणा को प्रमाणित कर सकती है, वहां बुद्धि का अधिकार है। विज्ञान में इसका अधिकार है, परन्तु हमारे जीवन में कुछ विश्वास ऐसे भी होने हैं, जिनकी वास्तव बुद्धि निश्चय से हमें नहीं बता सकती। ऐसे विश्वास प्रायः धर्म और नीति से सम्बन्ध रखते हैं। इनकी ओर हमारी वृत्ति क्या होनी चाहिए? डेकार्ट ने कहा था कि जिन विश्वास को बुद्धि का पूर्ण समर्थन प्राप्त नहीं, वह स्वीकृति के योग्य नहीं। यही दार्शनिकों में प्रायः मान्य विचार है। जेम्स इसके प्रतिफल कहता है कि ऐसी अवस्था में भाव की ओर देखना चाहिए। किसी विषय धारणा का मानना अधिक मन्तोष देता है, या इसका न मानना? आत्मा अमर है, या नहीं? बुद्धि इस प्रश्न का अमन्दिग्ध उत्तर दे सके, तो अच्छा, न दे सके तो भाव से पूछना चाहिए। यदि आत्मा को अमर मानने में शान्ति मिलती है, तो यह विश्वास मान्य है, इससे अज्ञान्त होते हैं, तो अमान्य है। हमें भाव की महामत्ता के लिए, मकल्प का प्रयोग करना चाहिए। जहां बुद्धि काम नहीं देती, वहां मकल्प विश्वास को दृढ़ करे।

जेम्स मनोवैज्ञानिक था। वह चिन्तन के माध्यम, भाव और कृति को भी महत्व देता था। पीअर्म वैज्ञानिक और दार्शनिक था, वह यह समझ ही न सकता था कि मत्वास्तव का निर्णय करने में, भाव और मकल्प का दबल हो सकता है। जब उसने जेम्स की पुस्तक ‘प्रेडिक्टिस्म’ पढ़ी, तो जेम्स को लिखा—‘अधिक यथार्थता के माध्यम विचार करने की विधि भोजन का यत्न करो।’

नीति में एक मिश्रान्त यह है कि जो वर्म लाभदायक है, वह शुभ कर्म है। इसे ‘उपप्रागतिवाद’ कहते हैं। ज्ञान-भीमामा में, ‘व्यवहारवाद’ उपयोगितावाद ही है। पीअर्म ने अपने पत्र के अन्त में लिखा—‘यदि उपयोगिता एक व्यक्ति तक सीमित हो, तो इसका मूल्य क्या है? मूल्य सार्वजनिक है।’

पीअर्म ने कहा था—‘मेरे’ अनुभव नहीं, ‘हमारे’ अनुभव का ध्यान करना चाहिए। मैं आत्मा को अमर मानता हूँ, क्योंकि मुझे इस विश्वास में शान्ति मिलती है। मेरे पड़ोसी के लिए यह विश्वास अमान्य है, क्योंकि उसे कभी समाप्त न होने वाला जीवन व्याकुल करता है। ‘व्यवहारवाद’ के अनुसार मुझे इसे मानना चाहिए, मेरे पड़ोसी को नहीं मानना चाहिए। यह स्थिति तो मृत्यु को हमी का विषय बनाती है।

‘मृत्यु सार्वजनिक है।’

६. ज्ञान की सीमाएं

अन्त में हमें देखना है कि हमारा ज्ञान सीमित है, या कोई सत्ता भी इसकी पहुंच से बाहर नहीं।

तत्त्व-ज्ञान समस्त सत्ता को अपने विवेचन का विषय बनाता है, और इसी आशा में चलता है कि जो कुछ है, जाना जा सकता है। ज्यों-ज्यों विवेचन बढ़ता है, मतभेद व्यक्त होने लगता है। अरस्तू ने तत्त्व-ज्ञान का लक्षण करते हुए, सत्ता और इसके प्रकटनों—दोनों को इसका विषय बताया था। उसके पीछे आने वाले दार्शनिकों ने सत्ता को ही इसका विषय समझा। नवीन काल में, कांट ने कहा कि सत्ता का अस्तित्व मानने में तो हम विवश हैं, परन्तु इसके स्वरूप की वास्तव कुछ जान नहीं सकते, हमारा ज्ञान प्रकटनों से परे नहीं जाता।

इन मीमाओं में भी सारे मीमांसक एक मत के नहीं। एक ओर कुछ नवीन 'वस्तुवादी' हैं, जो कहते हैं कि कोई सांझी और स्थायी दुनिया है ही नहीं : प्रत्येक मनुष्य को जो कुछ प्रतीत होता है, वह उसके लिए निर्भरान्त है। दूसरी ओर विचारकों की बहुसंख्या है, जो स्थायी और सांझी दुनिया के अस्तित्व में विश्वास करते हैं, परन्तु यह नहीं कहते कि हम इस दुनिया को इसके असली रूप में देख सकते हैं। सन्देहवादी कहते हैं कि हमारे लिए किसी प्रकार के सत्य-ज्ञान की सम्भावना ही नहीं। चूँकि प्रत्येक तथ्य की वास्तव सन्देह हो सकता है, कोई धारणा भी कट्टर सिद्धान्त के रूप में पेश नहीं करनी चाहिए। सन्देहवाद विचार के कमजोर पहलू पर बहुत जोर देता है : चूँकि हर एक धारणा में सन्देह का अंश हो सकता है, इसलिए सारा ज्ञान अविश्वास का प्रश्न है।

मैं अपनी आखों पर भरोसा करता हूँ। ऐसा करने से ठोकरों से बचता हूँ, पुस्तकों का पाठ करता हूँ, दैनिक व्यवहार चलाता हूँ। कभी-कभी आंख धोखा भी देती है, परन्तु ऐसा सौ में एक बार होता है। इस धोखे की सम्भावना मुझे आखों के प्रयोग से रोकती नहीं। हमारा ज्ञान एक जंजीर नहीं, जिसकी दृढ़ता उसकी सबसे कमजोर कड़ी की दृढ़ता है। जैसा पीअर्स ने कहा, यह एक रस्से के समान है, जिसके तार अकेले-अकेले निर्बल हैं, परन्तु मिल कर एक पुष्ट रस्सा बना देते हैं। हमारा अनुभव अपनी समग्रता में, विश्वास का पात्र है, यद्यपि हमें यह स्मरण रखना चाहिए कि इसके किसी अंश में भी भ्रम की सम्भावना है। पीअर्स ने कहा था : " 'मेरा' अनुभव नहीं, 'हमारा' अनुभव विचार करने की चीज है।" उसके आशय को प्रकट करने के लिए हम यह भी कह सकते हैं—'अनुभव का कोई अंश नहीं, अपितु समग्र अनुभव विचार करने की चीज है।' "

हम किम परिणाम पर पहुँच है ?

एक चित्रकार आगरा के 'ताज' को देखन जाता है, और उसकी तस्वीरें लेता है। प्रत्येक तस्वीर किसी विशिष्ट स्थान से ली गयी है, और इसलिए 'ताज' के एक भाग को ही दिखा सकती है। ममप्र 'ताज' को नहीं दिखा सकती। यदि हम इस पहलू पर ही बल दे, तो कहना पड़ता है कि हम भारे 'ताज' को कदापि देख नहीं सकते। यह ठीक है, परन्तु यह भी ठीक है कि विविध दृष्टि-कोणों से ली गयी तस्वीरें एक दूसरे की त्रुटि को दूर करने में सहायक होती हैं। जितने दृष्टि-कोणों से तस्वीर ली जा सकती है ? इनका तो कोई अन्त नहीं। इसका अर्थ यह है कि सिद्धान्त की दृष्टि में, 'ताज' का सम्पूर्ण ज्ञान सम्भव ही नहीं। जो कुछ हम देख सकते हैं, किमी विशेष दृष्टि-कोण से ही देखते हैं, और इसलिए हमारा ज्ञान अपूर्ण ज्ञान है। जो कुछ 'ताज' की वास्तविकता है, वही सत्ता की वास्तविकता भी ठीक है। हम अपने विवेचन में, दृष्टि-कोण की विशेषता से ऊपर नहीं उठ सकते, परन्तु सत्ता को अनेक दृष्टि-कोणों से देख सकते हैं, और एक दूसरे के अनुभव में शरीक हो सकते हैं। सम्पूर्णता का ज्ञान, या किसी भाग का सम्पूर्ण ज्ञान, हमारी पहुँच में नहीं, परन्तु यह सम्भव है कि हम इस आदर्श की ओर लगातार बढ़ते जाय।

द्वितीय भाग
सत्-विवेचन

परतम जातियां

१. व्यवस्था

जीवन के प्रत्येक अंश में व्यवस्था की आवश्यकता होती है। जब हम कुछ करना चाहते हैं, तो हमारे यत्न का कुछ न कुछ फल निकलता ही है; परन्तु जहाँ नियम वा व्यवस्था का अभाव हो, या ये पर्याप्त मात्रा में विद्यमान न हों, वहाँ प्रयत्न का बड़ा भाग निष्फल जाता है। किसी कालेज में १००० विद्यार्थी पढ़ते हों, तो उन्हें उनकी योग्यता, रुचि और आवश्यकता के अनुसार कक्षाओं में बांटा जाता है। कालेज के पुस्तकालय में १५,००० पुस्तकें हों, और उनको उचित वर्गीकरण करके, क्रम से रखा जाय, तो जिस पुस्तक की आवश्यकता हो, वह दो मिनटों में मिल सकती है। समाज और राष्ट्र में भी क्रम के अनुसार काम करने से यत्न विफल नहीं जाता।

तत्त्व-ज्ञान का विषय बहुत विशाल है। तथ्य यह है कि इसके अध्ययन-क्षेत्र के बाहर कुछ है ही नहीं। हमारा ज्ञान तीन प्रकार का होता है। सबसे निचले स्तर पर विशेष घटनाओं का ज्ञान है। जो कुछ हम जानते हैं, उसके भागों में हम कोई आन्तरिक सम्बन्ध नहीं देखते। विज्ञान में ऐसा सम्बन्ध दिखायी देता है। विज्ञान का काम अनेक घटनाओं को समानता की नींव पर शृंखलित करना है। विज्ञान की हर एक शाखा अपने लिए क्षेत्र निश्चित करती है। सबसे ऊँचे स्तर पर ज्ञान में यह परिमिति नहीं होती। ऐसा ज्ञान तत्त्व-ज्ञान है। जो सम्बन्ध विज्ञान को विशेष घटनाओं के ज्ञान से है, वही सम्बन्ध तत्त्व-ज्ञान को विज्ञान की विविध शाखाओं से है। इस सम्बन्ध को प्रकट करने के लिए, हर्वर्ट स्पेन्सर ने साधारण ज्ञान, विज्ञान और तत्त्व-ज्ञान को 'अगठित ज्ञान', 'अपूर्ण-गठित ज्ञान' और 'पूर्ण-गठित ज्ञान' का नाम दिया है।

२. तत्त्व-ज्ञान और व्यवस्था

तत्त्व-ज्ञान विश्व को अपने अध्ययन का विषय बनाता है। यह किसी देश की नदियों, उनके पर्वतों, उसके वासियों के रिवाज आदि की वास्तव खोज नहीं करता, केवल सामान्य नियमों की वास्तव जानना चाहता है।

जब हम बाह्य जगत् की ओर देखते हैं, तो हम अपने आपको निस्सीम नानात्व में गिरा पाते हैं। एक बात में सारम सत्यता है, और वह यह कि इस नानात्व के साथ समानता भी विद्यमान है। समानता के आधार पर हम व्यक्तियों को वर्गों या जातियों में मश्रु करते हैं, इस स्थान में कि जो कुछ एक की वास्तविकता है, वही वर्ग में सम्मिलित अन्य व्यक्तियों की वास्तविकता भी समझ लेंगे।

इस वर्गीकरण की नींव समानता पर होती है। प्रत्येक वस्तु में अनेक गुण पाये जाते हैं। इसलिए वह कई भिन्न वर्गों में सम्मिलित हो सकती है। कौवा पक्षी है, मारे कौवे पक्षी-वर्ग के अन्तर्गत आते हैं। मारे पक्षी प्राणी हैं। इस तरह पक्षी कौवा की अपेक्षा जानि है, और प्राणियों की अपेक्षा उप-जाति है। हम उपर जाने-जाने ऐसी जातियों तक पहुँचना चाहते हैं, जो स्वयं किसी अन्य जाति की उप-जातिमा नहीं। यह सब मनु के भाग ता है, परन्तु उनमें ऐसी कोई समानता न हो, जिसके आधार पर उन्हें अपने में उच्च जाति में रख सकें। ऐसी जातियाँ को 'परतम जातियाँ' या 'परतम वर्ग' कहते हैं।

अपने अध्ययन-विषय का व्यवस्थित करने के लिए, तत्त्व ज्ञान परतम जातियों का निश्चय करने का यत्न करता है।

३ परतम जातियों की सूची

अकलातू

ऐसी सूची के तैयार करने का ध्यान पश्चिम में पहिल पहल यूनानियों का आया। कहते हैं सबसे पहिले आर्काइटस ने दस परतम जातियों की सूची तैयार की। आर्काइटस ने यह विचार अकलातू तक पहुँचा। उसने पाँच परतम जातियों को स्वीकार किया। ये पाँच जातियाँ ये हैं —

(१) द्रव्य, (२) अनन्यत्व, (३) विभिन्नता, (४) गति, (५) अगति।

द्रव्यमत्वा ऐसा भाग है, जो अपने अस्तित्व के लिए किसी अन्य भाग पर निर्भर नहीं। कुछ विचारक कहते हैं कि इन अर्थों में तो केवल एक ही द्रव्य हो सकता है, और वह समस्त सत् है। कुछ लोग पुरुष और प्रकृति को दो द्रव्य बताते हैं। कुछ इसमें आगे जाते हैं और प्रत्येक जीव और प्रत्येक प्राकृत पदार्थ को द्रव्य का पद देते हैं। इन भेदों की वास्तविकता आगे पर्याप्त वर्णन मिलेगा।

'प्रत्येक पदार्थ', 'प्रत्येक जीव'। यह प्रत्येकपन क्या है? जब हम किसी वस्तु को 'यह' या 'वह' कह कर उसकी ओर संकेत करते हैं, तो उसे 'स्वत्व' या 'अनन्यत्व' देते हैं। 'घोड़ा घोड़ा है' 'रामगोपाल रामगोपाल है'। प्रत्येक वस्तु का अपना-पन

यह स्वन्व उन गुणों ने जाना जाना है, जो टुकटटे पाये जाते हैं, और उम वस्तु गुण कहलाते हैं। इस वस्तु में तो यह गुण-मूह विद्यमान है, परन्तु यह भी होता कि किसी अन्य मूह में यह मय मौजूद न हों, और उनके अनिरिक्त भी कुछ गुण हों। विश्व में 'विभिन्नता' भी मौजूद है। यहां तक हमने विश्व का स्थिरत्व देखा है; परन्तु परिवर्तन भी विद्यमान है। जब कोई द्रव्य स्थान परिवर्तन लाता है, तो इस परिवर्तन को 'गति' कहते हैं। परिवर्तन का अर्थ एक अवस्था का पत होना, और उसके स्थान में दूसरी अवस्था का प्रकट होना है। यह दोनों स्थाएं गति की अपेक्षा 'अगति' हैं। संकुचित अर्थों में गति और अगति देश-वर्तन और देश-अपरिवर्तन के तुल्यार्थ समझे जाते हैं; परन्तु कई विचारक इन्हे तृत् अर्थों में भी लेते हैं, और गति को परिवर्तन और अगति को स्थिरता का विवाची समझते हैं।

रूतू

अरस्तू ने दस परतम जातियों की सूची दी है :—

द्रव्य,
गुण, परिमाण (मात्रा),
सम्बन्ध,
क्रिया, आक्रान्तता,
देश, काल,
स्वामित्व, स्थिति।

वास्तव में, इस सूची में द्रव्य के अतिरिक्त शेष सभी गुण ही हैं, जो द्रव्य में पाये जाते हैं; और इस तरह यह सूची द्रव्य और गुण में परिणत हो जाती है। द्रव्य एक त्विक प्रत्यय है। अरस्तू ने इसे 'याय' के 'उद्देश्य' से भिन्न नहीं समझा। वह द्रव्य और गुण की बाबत नहीं, अपितु 'उद्देश्य' और 'विधेय' की बाबत सोच रहा है। द्रव्य में उद्देश्य ही होता है, विधेय नहीं होता। अरस्तू हमें यह बता रहा है कि वाक्य किसी उद्देश्य की बाबत हम क्या कह सकते हैं। निम्न वाक्य को लें :—

रामलाल

६ फुट ऊंचा, स्वस्थ युवक,
नारायण का पुत्र,
अपने कमरे में,
आराम कुर्सी पर लेटा हुआ,

कैची मे,

वागज कतर रहा है।

इम वाक्य मे अरस्तू के बयान विये हुए सारे गुण रामलाल के सम्बन्ध मे वर्णित हो जाते है।

तात्विक दृष्टिकोण मे अरस्तू की सूची को अब कोई महत्व नहीं दिया जाता।

काट

अफलातून और अरस्तू का उद्देश्य तत्व की बाबत ख़ात्र करना था। यह तत्व-ज्ञान का प्रमुख विषय है। काट ने तत्व-ज्ञान के स्थान मे ज्ञान को प्रमुख बना दिया। उसके लिए प्रमुख प्रश्न यह नहीं कि तत्व किन रूपो में प्रकट होता है, अपितु यह कि स्वयं ज्ञान की बनावट कैसी है, यह नहीं कि ज्ञान का विषय क्या है, अपितु यह कि ज्ञान का निर्माण कैसे हाता है। काट ने अरस्तू की सूची की आलोचना की और कहा कि (१) यह सूची किसी नियम पर आधारित नहीं, (२) इसमें कुछ जातियां सम्मिलित हैं जिनका बहा होना अनुचित है, (३) कुछ जातियों को छोड़ दिया गया है। यह ठीक भी हो, तो भी काट की आलोचना में बहुत गुरत्व नहीं, क्योंकि अरस्तू का दृष्टिकोण ही काट के दृष्टिकोण मे भिन्न था। अरस्तू बाहर देखता था, काट अपने अन्दर देखता था। अरस्तू तत्व की बाबत सोचता था, काट ज्ञान की बाबत सोचता है।

काट ने परतम जातियों की बाबत जो कुछ कहा, उसका सार यह है —

बाहर मे जो सामग्री हमें प्राप्त होती है, उसे हमारा मन देश और काल के साचो में ढाल कर सवेदन बनाता है। इसके पीछे इन्हें सम्बद्ध करता है। ऐसे सम्बद्ध का फल निर्णय या वाक्य होता है। निर्णय ■ मन के भागदान को परतम-जाति या 'कैठगोरी' कहते हैं। काट ऐसी चार जातियों का वर्णन करता है—'परिमाण', 'गुण', 'सम्बन्ध' और 'विधि'।

पहिली जाति परिमाण है। हम एक, एक मे अधिक, या सभी व्यक्तियों की बाबत कहते हैं जैसे —

भारत में एक पुरुष राष्ट्रपति है।

भारत मे कुछ लोग वकील हैं।

भारत में सभी वालिय नागरिक हैं।

दूसरी जाति गुण है। गुण की दृष्टि मे निर्णयो मे विधि और नियम का भेद होता है।

कौवा पक्षी है ।

बिल्ली पक्षी नहीं ।

कुछ पक्षी काले होते हैं; कुछ काले नहीं होते ।

सम्बन्ध भी निर्णय को तीन रूपों में प्रकट करता है :—

घास हरी है (द्रव्य और गुण) ।

यदि घी को अग्नि के निकट रखें, तो वह पिघल जाता है (कारण और कार्य) ।

रामनाथ निर्धन है, या कंजूस है (एक दूसरे पर आश्रित होना) ।

‘विवि’ वास्तविकता की वावत नहीं कहती; कहने वाले की मनोवृत्ति की वावत बताती है ।

आज वर्षा हुई है ।

कल वर्षा का होना सम्भव है ।

इतनी गर्मी में, वर्षा का होना अटल है ।

वैशेषिक दर्शन

भारत के दर्शन में ‘वैशेषिक’ ने परतम जातियों पर बहुत विचार किया है । इसमें परतम जाति के लिए ‘पदार्थ’ शब्द का प्रयोग किया गया है । ‘पदार्थ’ ‘पद’ का ‘अर्थ’ है; यह वह वस्तु है जिसके लिए कोई सार्थक शब्द प्रयुक्त होता है । ‘पद’ किसी ‘प्रत्यय’ का प्रकटन है । इस तरह ‘पदार्थ’ का अर्थ ‘चिन्तन का विषय’ है । जब हम चिन्तन के अन्तिम विषयों का वर्णन करते हैं, तो परतम जातियों का ही वर्णन करते हैं ।

‘वैशेषिक’ के अनुसार पदार्थ ६ हैं :—

द्रव्य, गुण, कर्म

सामान्य, विशेष,

समवाय ।

पहले तीन पदार्थ प्रत्यक्ष के विषय हैं । इनकी सत्ता वस्तुगत है । शेष तीन पदार्थ इन्द्रिय-जन्य ज्ञान के विषय नहीं, अपितु प्रत्ययात्मक वस्तुएं हैं । दोनों त्रयों की वावत अलग-अलग विचार करें ।

तीन वस्तुगत पदार्थों को अफलातू के परतम वर्गों के साथ देखें ।

अफलातू : द्रव्य, अनन्यत्व, विभिन्नता, गति, अगति ।

‘वैशेषिक’ : द्रव्य, गुण, कर्म ।

अपलातू ने 'गुण' को अपनी सूची में नहीं रखा। जब हम किसी पदार्थ को देखते हैं, तो उसे कैसे पहचानते हैं? उसमें कुछ गुण पाये जाते हैं, जो अन्य किसी वस्तु में भी पाये नहीं जाते। यह गुण उस पदार्थ को उसका स्वत्व देते हैं। किसी अन्य पदार्थ में, किसी भेद के बिना, इन सब गुणों का पाया जाना सम्भव ही नहीं। यह तो अन्य पदार्थों की अन्यता में ही निहित है। हमें दो गण्यों में कोई भेद दिखायी नहीं देता परन्तु एक मेरे हाथ में है, दूसरा मेरे साथी के हाथ में है, एक की सामग्री दूसरे की सामग्री नहीं जब तुला एक को तालती है, तो दूसरे को नहीं तोलती। इस तरह गुण का प्रत्यय अपन साथ अनन्यत्व और विभिन्नता के प्रत्ययों को भी लाता है। दूसरी ओर से देखे, तो इन दोनों प्रत्ययों का 'गुण' के बिना कुछ अर्थ ही नहीं।

'वैशेषिक' ने 'कर्म' के पाँच रूप कहे हैं, और वे सब गति के भिन्न रूप हैं। अपलातू ने 'गति' के 'साध' अगति को भी जोड़ दिया है। प्राचीन यूनान में गति और अगति विवाद का विषय था। एक दल कहता था कि गति का कोई अस्तित्व नहीं। जब हम कहते हैं कि तीर व से ख तक जा पहुँचा है, तो हमारा अभिप्राय यह होता है कि कुछ समय पहले, यह क पर था, अब ख पर है। इस अन्तर में स्थिति क्या थी? एक समय यह क और ख के बीच ग पर था, इसमें पहले यह क और ग के बीच घ पर था। इस तरह, तीर अन्तर में कहीं न कहीं स्थित था। यह स्थिति-स्थान असंख्य हो सकते हैं, परन्तु है तो सभी ठिकाने, जहाँ तीर ठहरा हुआ था। इस दलील के आधार पर कहा जाता था कि गति केवल भास है, इसका वास्तविक अस्तित्व कुछ नहीं। दूसरा दल कहता था कि ससार में सारी वस्तुएँ गतिशील हैं। अपलातू ने गति और अगति दोनों को अपनी सूची में रखा है 'वैशेषिक' के रचयिता कणाद ने गति को ही लिया है।

इस तरह अपलातू के वर्ग और कणाद के दृष्ट 'पदार्थ', बड़े भेद के साथ एक ही हैं।

द्रव्य का प्रकटन कैसे होता है? जैसा हम आगे देखेंगे, स्पीनोज़ा ने द्रव्य के साथ गुण का जोड़ा, लाइबनिज़ ने क्रिया को इसका अनिवार्य चिह्न बताया। कणाद के अनुसार, गुण और कर्म दोनों एक दूसरे से भिन्न हैं और व्यक्त में किसी को भी छोड़ नहीं सकते।

अब हम प्रत्ययात्मक पदार्थों को लें। इन्हें प्रत्ययात्मक कहने का अर्थ क्या है? हम गो को देखते हैं, उसके रंग-रूप को देखते हैं। घास चरती वह इधर-उधर जाती है उसकी गति को भी देखते हैं। द्रव्य गुण और कर्म का ज्ञान इन्द्रिय ज्ञान है।

हम कहते हैं—‘गौ एक प्राणी है।’ हमारा अभिप्राय यह होता है कि गौओं का वर्ग प्राणी-वर्ग के अन्तर्गत, उसकी उप-जाति है। गौओं की जाति विशेष गौओं से बनती है। यह विशेष गौएं तो प्रत्यक्ष का विषय हैं, परन्तु यह धारणा कि ‘गौ’, ‘नील गौ’ की जाति और ‘प्राणी’ की उप-जाति है, इन्द्रिय-जन्य ज्ञान नहीं। यह विभाग या वर्गीकरण हमारे मन की क्रिया है। जाति और उप-जाति, उप-जाति और उसे बनाने वाले व्यक्तियों का भेद ‘सामान्य’ और ‘विशेष’ का भेद है। ‘वैशेषिक’ में कहा है कि ‘सामान्य और विशेष, ये दोनों, बुद्धि की अपेक्षा से हैं।’ (१ : २ : ३)। भारत एक विस्तार है। हम उसे प्रान्तों में बांटते हैं। स्वयं भारत महाद्वीप का भाग है। महाद्वीप को देशों में मनुष्यों ने विभाजित किया है। इसी तरह विश्व में तो अनेक विशेष पदार्थ हैं; उन्हें जातियों और उप-जातियों में देखना मानसिक क्रिया है।

समवाय के सम्बन्ध में ‘वैशेषिक’ ने बहुत कम कहा है।

“ ‘इसमें यह है’—जिस सम्बन्ध के कारण, इस प्रकार का ज्ञान कार्य-कारण में होता है, वह ‘समवाय’ है।”

(७ : २ : २४)

इतना ही निश्चित रूप में ‘वैशेषिक’ की शिक्षा है। इस सूत्र का अभिप्राय क्या है ? पहली बात तो यह है कि हम यहां एक सम्बन्ध की वास्तव वर्णन कर रहे हैं।

दूसरी यह कि यह सम्बन्ध कार्य-कारण सम्बन्ध है।

तीसरी यह कि इस सम्बन्ध का विवरण इन शब्दों में हुआ है—‘इसमें यह है।’

अन्तिम वाक्य से प्रतीत होता है कि यहां संस्थान या स्थिति के ख्याल को प्रकट किया गया है। दो विशेष हालातों में यह सम्बन्ध हमारे सम्मुख आता है। हम कहते हैं—‘घास हरी है।’ हरापन घास में पाया जाता है; यह घास का गुण है। ‘इस (घास) में यह (हरापन) है।’ द्रव्य और गुण का सम्बन्ध समवाय सम्बन्ध है। दूसरी हालत ‘समस्त’ और ‘मांग’ की या ‘सामग्री’ और ‘निर्मित वस्तु’ की है। ‘समवाय’ का अर्थ ‘तन्तु-बुनना’ है। तन्तुओं को बुनने से वस्त्र बनता है। न्याय की परिभाषा में हम कहते हैं कि तन्तु वस्त्र का ‘उपादान कारण’ है। वस्त्र तन्तुओं से अतिरिक्त कुछ नहीं, और निरे तन्तु भी नहीं। तन्तु इसलिए नहीं कि तन्तुओं के मौजूद होने पर भी वस्त्र मौजूद न था; तन्तु ही है, क्योंकि इसमें तन्तुओं के अतिरिक्त कुछ दिखायी नहीं देता : हम फिर इसे तन्तुओं में बदल सकते हैं। हम कह सकते हैं कि ‘इस (वस्तु) में यह (तन्तु) है।’ यह समस्त और उसके भागों का सम्बन्ध है। इन दो अर्थों में व्याख्याकार समवाय को लेते हैं; अविक संख्या दूसरे अर्थ में होती है।

परन्तु हम यह भी कह सकते हैं कि 'इस (तन्तु) में यह (वस्तु) है।' तन्तुप्रो म वस्तु छिपा है। तन्तु 'सभावना' या 'शक्यता' है, वस्तु उसको 'वस्तुता' है। साक्ष्य दर्शन में, उपादान कारण को ही नहीं, अपितु सारे कारण-कार्य के सम्बन्ध को इस रूप में देखा है—'इस (कारण) में यह (कार्य) विद्यमान है।'।

समवाय को किसी रूप में ल, यह 'सम्बन्ध' है। यह एक बन्धन है, जो दा पृथक् वस्तुआ का बंधु बना देता है। ऐसे सम्बन्ध के अभाव में स्थिति क्या होती है? वस्तुएँ एक दूसरे के आगे-पीछे दायें बाय, ऊपर-नीचे, अवकाश में होती हैं, घटनाएँ एक दूसरे के साथ, या आगे-पीछे होती हैं। यह 'सयोग' है। इसका इतना ही अर्थ है कि अनेक वस्तुओं के लिए अवकाश में पर्याप्त स्थान है, और अनेक घटनाओं की काल में स्थिति हो सकती है। जब हम सम्बन्ध का जिन्न करते हैं, तो हम कहते हैं कि वस्तुएँ और घटनाएँ एक दूसरे के साथ बंधी हैं, गठित हैं। बहुत्व या अनेकता के साथ एकता भी मिल गयी है।

सर्व ज्ञान के इतिहास में 'सयोग' और 'समवाय' का विवाद एक प्रमुख विवाद है। निरे सयोग का बड़ा समर्थक डेविड ह्यूम हुआ है। वह कहता है कि सारी सत्ता प्रकटना की है, और प्रकटनों में सयोग है, सम्बन्ध नहीं। विज्ञान कारण-कार्य के सम्बन्ध को स्वीकार करता है, और इसका प्रमुख काम इस सम्बन्ध की खोज करना है। वैशेषिक ने 'समवाय' को पदार्थों में स्वीकार किया है, परन्तु यह भी कहा है कि यह सम्बन्ध इन्द्रियों से जाना नहीं जाता। जैसा हम आगे देखेंगे, ह्यूम और उसके साथियों ने इसे गलत स्थान में रूखा। इन्द्रिया सम्बन्ध को देख नहीं सकती, यह बुद्धि के मनन से जाना जाता है।

द्रव्य-निरूपण

महाद्वीप के तत्व-विवेचक

पिछले दो अध्यायों में हमने देखा है कि विचारकों ने सत् को किन मौलिक रूपों में देखा। परतम जातियों की सभी सूचियों में द्रव्य को प्रमुख स्थान दिया गया है। 'वैशेषिक' के अनुसार द्रव्य, गुण और कर्म ही तीन दृष्ट परतम जातियाँ हैं, और इन में गुण और कर्म दोनों द्रव्य पर आलम्बित हैं। वर्तमान अध्याय में द्रव्य की रूप-रेखा पर कुछ कहेंगे। पश्चिम में नवीन दार्शनिक विवेचन में द्रव्य-निरूपण एक प्रमुख विषय बना रहा है। इस सम्बन्ध में डेकार्ट, मेलत्रांश, स्पीनोजा और लाइबनिज के नाम विशेष रूप में प्रसिद्ध हैं। इन्हें इसी क्रम में लेंगे।

१. डेकार्ट का द्वैत

दार्शनिक विवेचन में नवीन युग का आरम्भ फ्रांस के प्रसिद्ध स्वतन्त्र विचारक रेने डेकार्ट (१५९६-१६५०) से होता है। डेकार्ट की अपनी शिक्षा में गणित और ज्योतिष प्रधान विषय थे। जब दर्शन की ओर उसकी रुचि हुई, तो उसने गणित और दर्शन में एक आश्चर्यजनक असमानता को देखा। जहाँ गणित में निश्चित और अस-न्दिग्ध उत्तर मिलते हैं, वहाँ दर्शन में कोई ऐसे उत्तर नहीं मिलते; जिस चक्कर में दार्शनिक १,००० वर्ष पहले पड़े थे, उसी में अब पड़े हैं। दर्शन की इस चुटि को दूर करने के लिए डेकार्ट ने निश्चय किया कि गणित की विधि को दर्शन में प्रयुक्त करे, जिससे इसमें भी निश्चित और असन्दिग्ध परिणाम मिल सकें।

डेकार्ट ने निश्चय किया कि किसी धारणा को स्वीकार करने से पहले, वह यह देखेगा कि धारणा युक्ति-युक्त है या नहीं। प्रत्येक विश्वास को स्वीकृति के लिए इस कसौटी पर ठीक उत्तरना होगा। डेकार्ट ने व्यापक सन्देह से आरम्भ किया : बाह्य जगत, परमात्मा और स्वयं अपनी सत्ता में सन्देह किया। तुरन्त ही उसे सूझा कि इन तीनों की सत्ता में सन्देह हो सकता है, किन्तु 'सन्देह' के अस्तित्व में सन्देह करना तो

सम्भव ही नहीं। सन्देह का अस्ति व उभय मत्ता का अचल चट्टान सा प्रतीत हुआ। सन्देह एक प्रकार की चेतना अवस्था है। इगर्गि चेतना-अवस्था का अस्तित्व भी असन्दिग्ध तथ्य है। चेतना चेतन में ही होती है। इसलिए सन्देह करने वाले का अस्तित्व भी असन्दिग्ध है। डकाट की पहली निश्चित धारणा यह थी मैं चिन्तन करता हूँ इसलिए मैं हूँ।

अब डकाट ने अपने विचारों पर दृष्टि डाली, और उनका परीक्षण आरम्भ किया। अपने प्रत्ययों में उसने एक प्रत्यय सम्पूर्णता का देखा। उसने अपने अपने पूछा—इस प्रत्यय की उत्पत्ति कैसी हुई है? मैं तो अपूर्ण हूँ और कोई अपूर्ण वस्तु पूर्णता के प्रत्यय का जन्म नहीं दे सकती। पूर्णता के प्रत्यय में उसे पूर्ण सत्ता परमात्मा के अस्तित्व का मानन पर बाधित किया। पूर्ण परमात्मा विद्यमान है। यह डकाट की दूसरी निश्चित धारणा थी।

उस बाह्य जगत भी सत्य प्रतीत होता था। यह प्रतीति आरम्भिक सन्देह के समय में विद्यमान थी। अब उसने साक्षात् कि क्या यह प्रतीति तथ्य की प्रतीक है, या केवल धावा है? यह प्रतीति धावा ही हो या मानना पड़गा कि सत्य-स्वरूप परमात्मा हम आयु भर इस धावा में रखा है। हम सम्पूर्ण परमात्मा की बाबत ऐसा क्या नहीं कर सकते। तीसरी धारणा जिसे डकाट ने स्वीकार किया, बाह्य जगत वा प्रकृति के अस्तित्व की बाबत थी। इस तरह डकाट अपनी तीन मौलिक धारणाओं पर निम्न क्रम में पहुँचा —

(१) मैं चिन्तन करता हूँ इसलिए मैं हूँ।

(२) मेरे प्रत्ययों में पूर्णता का प्रत्यय विद्यमान है। इसका जन्मदाता पूर्ण परमात्मा भी विद्यमान है।

(३) परमात्मा सत्य-स्वरूप है। उसकी व्यवस्था में बाह्य जगत की प्रतीति भ्रम नहीं हो सकती। प्रकृति का अस्तित्व असन्दिग्ध तथ्य है।

परमात्मा और जीवात्मा दोनों आत्मा हैं। इसलिए सत्त में दो परलभ जातियाँ हैं—आत्मा और प्रकृति। यह डकाट का द्वैत है।

डकाट ने इन दोनों के स्वरूप की बाबत चिन्तन करना आरम्भ किया और इस परिणाम पर पहुँचा कि —

(१) आत्मा चेतन है और विस्तार रहित है।

(२) प्रकृति अचेतन है और विस्तार इसका तत्व है। इस तरह, डकाट के दोनों द्रव्य एक दूसरे से इतने भिन्न हो गए कि इनमें किसी प्रकार का सम्बन्ध अचिन्तनीय हो गया। परन्तु सम्बन्ध तो हम देखते ही हैं। डकाटें भी देखता था। हम बाह्य

पदार्थों का ज्ञान होता है। हम अपनी क्रिया में उन पर प्रभाव डालते हैं; वे अपनी क्रिया से हमें प्रभावित करते हैं। यह ज्ञान और क्रिया-प्रतिक्रिया कैसे सम्भव है ? डेकार्ट ने इस गुथी को मुलझाने के लिए इतना ही कहा कि गरीर के पिछले ग्लैंड में आत्मा और प्रकृति का सम्पर्क होता है, और इससे वे एक दूसरे पर क्रिया कर सकते हैं। यह समाधान डेकार्ट को सन्तुष्ट कर सका होगा; किसी अन्य विचारक को सन्तुष्ट नहीं कर सका।

डेकार्ट के सिद्धान्त में दो प्रमुख प्रत्यय थे—द्रव्य और कारण-कार्य सम्बन्ध। उसने व्यापक सन्देह में आरम्भ करके, अपनी, परमात्मा की और प्रकृति की सत्ता को सिद्ध करने का दावा किया था। क्या वह अपने प्रयत्न में सफल हुआ ? तनिक विचार करे।

(१) डेकार्ट ने कहा था कि वह, युक्ति के अभाव में, किसी धारणा को स्वीकार नहीं करेगा। बुद्धि के अधिकार को तो मानेगा अन्य किसी नियम को आरम्भ से फर्ज नहीं करेगा। पहली धारणा में उसने कहा कि सन्देह के अस्तित्व में सन्देह नहीं हो सकता। यह ठीक है। इसके बाद कहा कि सन्देह एक प्रकार की चेतना-अवस्था है। यह भी ठीक है। अब तीसरा पग यह उठाया कि चेतना चेतन के बिना नहीं हो सकती। यदि चेतना को गुण समझा जाय, तो उसने फर्ज कर लिया कि कोई गुण गुणी के बिना हो नहीं सकता। यदि चेतना क्रिया है, तो उसने फर्ज कर लिया कि कोई क्रिया कर्ता (द्रव्य) के बिना नहीं हो सकती। ये दोनों धारणाएँ सत्य हों, तो भी डेकार्ट तो कह चुका था कि वह किसी धारणा को प्रमाणित किये बिना नहीं मानेगा। यहाँ उसे किसी प्रकार के प्रमाण की आवश्यकता का ध्यान ही नहीं आया।

(२) डेकार्ट ने परमात्मा की सत्ता को पूर्णता के प्रत्यय पर निर्धारित किया। क्यों ? इसलिए कि पूर्णता के प्रत्यय को जन्म देने के लिए पूर्ण द्रव्य की आवश्यकता है। यहाँ फिर उमने, न जानते हुए, 'पर्याप्त हेतु' के नियम को प्रमाण के बिना स्वीकार कर लिया। वैज्ञानिक मानते हैं कि किसी कार्य की उत्पत्ति के लिए कारण में पर्याप्त योग्यता होनी चाहिए। वैज्ञानिक इसे कारण-कार्य नियम के साथ फर्ज करते हैं; परन्तु डेकार्ट तो अपने आपको किसी धारणा को फर्ज करने के अधिकार में वंचित कर चुका था।

(३) बाह्य जगत के अस्तित्व के पक्ष में डेकार्ट ने कहा कि सत्य-स्वरूप परमात्मा की व्यवस्था में ऐसा भ्रम वा धोखा नहीं हो सकता। भ्रम वा धोखे के अस्तित्व से तो इन्कार हो ही नहीं सकता। भेद इतना ही है कि इस भ्रम की मात्रा कितनी

है। क्या यह जगत के अन्य भागों के सम्बन्ध में ही होता है, या समस्त जगत की प्रतीति के सम्बन्ध में भी हो सकता है?

डेकार्ट ने जिग व्यापक सन्देह के माध्यम आरम्भ किया था, वह उठे सदा अपनी दृष्टि में नहीं रख सका। उसने विज्ञान के दोनो भाग—द्रव्य में द्रुत और आत्मा और प्रकृति की क्रिया-प्रतिक्रिया—के ऐसी समस्याएँ प्रस्तुत कर दीं, जिन्होंने निरन्तर सार्वजनिक को परेशानी में डाल दिया, और वह डेकार्ट को कठिनाइयों का समाधान करने में लग रहे।

२ मेलब्रांश

मेलब्रांश (१६३८-१७१५) डेकार्ट के अनुयायियों में प्रमुख था। उसने डेकार्ट के एक और अनुयायी ग्युलिक्म के विचारों को स्वीकार किया, और उन्हें कुछ आगे बढ़ाया।

ग्युलिक्म और मेलब्रांश दोनों डेकार्ट के द्रुत का स्वीकार करते थे। दोनों यह भी मानते थे कि आत्मा और प्रकृति के गुण सर्वथा भिन्न हैं। जैसा एक कितव ने कहा है 'आत्मा सत् के व्याप्त के एक किनारे पर स्थित है और प्रकृति दूसरे किनारे पर है।' इन दोनों के भेद में अधिक भेद का हम चिन्तन ही नहीं कर सकते। यहाँ तक दोनों डेकार्ट के साथ थे परन्तु वे डेकार्ट के इस समाधान को स्वीकार नहीं कर सके कि मस्तिष्क के एक भाग में, आत्मा और प्रकृति का सम्पर्क होना है, और वह ज्ञान और क्रिया को जन्म देता है। उन्होंने दोनों द्रव्यों की आपसी क्रिया और प्रतिक्रिया के किसी अन्य सम्बन्धजनक समाधान की खोज की और इसे परमात्मा की अपरिमित शक्ति में देता। अनुभव ने उन्हें बताया कि जब प्रकाश की किरणें हमारी आँख पर पड़ती हैं तो हम देखते हैं जब किसी पदार्थ के गिरने में वायुमण्डल में लक्ष्य उत्पन्न हो कर हमारे कान के परद में टकराने में तो हम सुनते हैं। प्रकृति की घटनाएँ हमारी आत्मा पर क्रिया करती हैं और इसका फल ज्ञान होता है। दूसरी ओर मैं इच्छा करता हूँ कि कुछ गैर कर आऊँ, और खड़ा हो जाना हूँ हाथ छोड़ो पकड़ता हूँ आँखें माँग पर लगती हैं और टाँगें चलती हैं। लिखन का निश्चय करता हूँ, तो शरीर में अथ क्रियाएँ होने लगती हैं। यहाँ आत्मा प्रकृति में परिवर्तन करती है। इस अनुभव की आर से ग्युलिक्म और मेलब्रांश आँख बन्द नहीं कर सकते थे। उनका दार्शनिक विचार आत्मा और प्रकृति जैसे विभिन्न द्रव्यों में कोई सम्बन्ध दख ही नहीं सकता था। उन्होंने कहा कि वास्तव में, ज्ञान और कर्म के रूप में जो कुछ होता है परमात्मा की क्रिया है। आत्मा और प्रकृति तो केवल अवसर प्रस्तुत करत हैं। जब प्रकाश की किरण मेरी आँख पर पड़ती है तो परमात्मा मेरी आत्मा में रूप रंग का ज्ञान

पैदा कर देता है; जब मेरे शरीर में जल की कमी होती है, तो मुझे प्यास का बोध करा देता है। दूसरी ओर जब मैं सँभर करना या लिखना चाहता हूँ, तो परमात्मा मेरे अंगों में उपयोगी गति पैदा कर देता है। वास्तव में परमात्मा ही अकेला कारण है; आत्मा और प्रकृति तो केवल अवसर प्रस्तुत करते हैं। न्यूलिक्स और मेलब्रांश के सिद्धान्त को 'अवसर-वाद' का नाम दिया जाता है।

इस समाधान में दो कठिनाइयाँ आलोचकों को दिखायी दीं :—

(१) मौलिक कठिनाई तो यह थी कि आत्मा और प्रकृति का भेद ऐसा है कि उनमें किसी प्रकार की क्रिया की सम्भावना ही नहीं। परमात्मा भी परम आत्मा सही, आत्मा तो है। उसकी अपरिमित शक्ति से हम यह तो अनुमान कर सकते हैं कि जो कुछ जीवात्मा कठिनाई से करता है, परमात्मा सहज कर लेता है; परन्तु जो असम्भव है, वह तो दोनों के लिए असम्भव है।

(२) 'अवसर-वाद' के उदाहरणों के लिए ऊपर सँभर और लिखने के उदाहरण दिये गये हैं। यह दोनों अच्छे काम नहीं, तो निर्दोष काम तो हैं ही, परन्तु जो कुछ होता है, वह सारा अच्छा या निर्दोष कार्य ही नहीं होता। एक पुरुष निश्चय करता है कि अपने पड़ोसी की हत्या करके, उसका माल चुरा ले। वह आप तो कुछ कर नहीं सकता। परमात्मा उसके हाथ में छूरा देता है, उसे पड़ोसी के घर में पहुँचाता है, और शेष जो कुछ भी अनिवार्य है, करा देता है। वह प्रत्येक चोर, डाकू, हत्यारे की कामनाओं को पूरा करने में तत्पर है। सम्भव है पीछे पापी को दण्ड भी दे, परन्तु अपराध करते समय तो पूरा सहयोग देता है।

मेलब्रांश इस सांझी स्थिति से आगे बढ़ा।

मैं इस समय मेज पर पड़े कागज को देख रहा हूँ; मेरा साथी पुस्तक पढ़ रहा है। परन्तु हम दोनों का बोध इतनी सीमा में ही बन्द नहीं। हमें यह भी बोध है कि हमारे इर्द-गिर्द अनेक पदार्थ विद्यमान हैं। इस प्रकार का स्थायी बोध हम सबके ज्ञान का भाग है। ऐसा बोध परमात्मा कब हमारी आत्माओं में पैदा करता है? जन्म के थोड़े समय बाद पैदा कर देता है? या प्रतिक्षण इसे पैदा करता रहता है? यह दोनों सम्भावनाएँ हैं, परन्तु दार्शनिक और वैज्ञानिक समाधान का स्वीकृत नियम यह है कि यथासम्भव सरलतम समाधान को अंगीकार किया जाय। सरल समाधान यह है कि समस्त चित्र परमात्मा की चेतना में विद्यमान हैं, और प्रत्येक मनुष्य उन्हें वहाँ देखता है। हम वाह्य पदार्थों को वाह्य जगत में नहीं देखते, न परमात्मा उनके चित्रों को हमारी आत्माओं पर अंकित करता रहता है; अपितु हम उन्हें परमात्मा में, जहाँ वे सदा मौजूद हैं, देखते हैं।

यह विचार, प्रकृति और आत्मा में कारण-कार्य का सम्बन्ध स्वीकार किये बिना, हमारे ज्ञान का समाधान प्रस्तुत करता है, और समाधान सरल भी है। परन्तु इस समाधान में मिथ्या-ज्ञान की स्थिति क्या है? मैं कई बार दूर से पानी देखता हूँ; निम्न पट्टचर्च पर पता लगता है कि वहाँ पानी न था, रेत का विस्तार था। यदि जो कुछ देखते हैं, परमात्मा में ही देखते हैं, तो कहना पड़ेगा कि पहले पानी के बिना को परमात्मा में देखा, और अब उन्हीं स्थान पर रेत की प्रतीति होती है। इसके उत्तर में कहा जा सकता है कि पहली हालत में यह तथ्य ही नहीं कि हमने पानी को देखा। देखा तो चमकीले विस्तार को, और पिछले अनुभव की नींव पर अनुमान कर लिया कि वहाँ पानी है। इस ज्ञान में प्रत्यक्ष का दोष नहीं, अनुमान का दोष है। जो कुछ हम परमात्मा में देखते हैं, वह तो मदा यथार्थ ही होता है, जो कुछ अपनी ओर से मिला देते हैं, वह अयथार्थ का अंश होता है।

ग्युलिक्स और मेलब्रादा दोनों ने डेकार्ट के मौलिक सिद्धान्त, द्वैत, को स्वीकार करके, उसकी कठिनाइयों को दूर करने का प्रयत्न किया। अब हम जिन विचारकों का वर्णन करेंगे, उन्होंने समझा कि गाठ खुलती तो नहीं, इसे काटना चाहिए। उन्होंने कहा कि मारी खराबी तो मौलिक सिद्धान्त—द्वैत—से पैदा होती है। यह सिद्धान्त ही अमान्य है। इन विचारकों में हम पहले स्पीनोजा को लेते हैं, इसके बाद लाइबनिज को लेंगे।

३ स्पीनोजा

स्पीनोजा (१६३२—१६७७) ने अनुभव किया कि डेकार्ट के सिद्धान्त की कठिनाइयों को दूर करने का कारगर उपाय यही है कि उसके द्वैत का परित्याग कर दिया जाए। इसका सहज ढंग तो यही है कि पुरुष और प्रकृति में एक को ही द्रव्य माना जाए, और दूसरे को प्रकटन का पद दिया जाए। जैसा हम आगे देखेंगे, दार्शनिकों ने इसी तरीके का धरता। अद्वैत ने दो रूप ग्रहण किये। एक रूप प्रकृति का था, जिसके अनुसार प्रकृति अपने विकास में, जीवन और चेतना को जन्म देती है, दूसरा रूप आत्मवाद का था, जिसके अनुसार प्रकृति मानव विचारों वा चित्रों में अलग कोई अस्तित्व नहीं रखती। स्पीनोजा ने अपने लिए इन दोनों मार्गों से पुष्कल मार्ग चुना। उसने आत्मा और प्रकृति में किसी को प्रथम स्थान नहीं दिया, अपितु दोनों को द्रव्यत्व से वंचित कर दिया।

स्पीनोजा के सिद्धान्त में तीन प्रत्यय प्रमुख हैं—द्रव्य, गुण, आकृति। इस तरह उसने डेकार्ट के 'कार्य-कारण के सम्बन्ध' को, और 'पैंथैयिक्' के 'ब्रह्म' को छोड़ दिया। इन दोनों प्रत्ययों से स्पीनोजा का अभिप्राय क्या था?

‘द्रव्य’ के लिए स्पीनोजा ने ‘सबस्टेन्स’ शब्द का प्रयोग किया है। यही शब्द मध्य-काल के दार्शनिक विवेचन में प्रयुक्त होता था, और इसीलिए उसने इसका प्रयोग किया। ‘सबस्टेन्स’ का अर्थ ‘नीचे खड़ा होने वाला’ ‘सहारा देने वाला’ है। आशय यह है कि ‘सबस्टेन्स’ गुणों का सहारा या आलम्बन है। ‘सत्’ स्पीनोजा के आशय को बेहतर व्यक्त करता है। स्पीनोजा के विचार में, द्रव्य वा सत् के लिए बहुवचन का प्रयोग अनुचित है। सत् एक ही है ; और जो कुछ भी है, इसके अन्तर्गत आ जाता है। इस सत् या ‘सबस्टेन्स’ को ही स्पीनोजा परमात्मा वा ब्रह्म का नाम देता है। स्पीनोजा के मत में ब्रह्म और ब्रह्माण्ड एक ही है। इस सूत्र के दो अर्थ हो सकते हैं :—

(१) ब्रह्म के अतिरिक्त और कुछ है ही नहीं।

(२) ब्रह्माण्ड के अतिरिक्त और कुछ है ही नहीं।

पहले अर्थ के अनुसार, प्राकृत जगत भ्रम मात्र है।

दूसरे अर्थ के अनुसार, प्राकृत जगत के अतिरिक्त परमात्मा का कोई अस्तित्व नहीं। कुछ लोगों ने स्पीनोजा के सूत्र को पहले अर्थ में समझा ; परन्तु उसके समय में, और उसके पीछे चिरकाल तक, बहुत लोगों ने उसे प्रकृतिवादी और नास्तिक के रूप में देखा।

सत् वा सबस्टेन्स के असंख्य गुण हैं। इनमें से हम केवल दो गुणों की वास्तविकता जानते हैं। ये दो गुण ‘चिन्तन’ और ‘विस्तार’ हैं। हमारे ज्ञान के सीमित होने का कारण सम्भवतः यह है कि यही दो गुण हम में पाये जाते हैं।

ये दो गुण असंख्य आकृतियों में व्यक्त होते हैं। सारे चेतन चिन्तन के आकार हैं ; सारे प्राकृत पदार्थ विस्तार के आकार हैं। जिस तरह समुद्र के तल पर अगणित तरंगें प्रकट होती हैं, और फिर समुद्र में लिप्त हो जाती हैं, उसी तरह जीवात्मा या मन चिन्तन की अस्थायी आकृतियाँ हैं, और प्राकृत पदार्थ विस्तार की अस्थायी आकृतियाँ हैं।

डेकार्ट के लिए, आत्मा और प्रकृति, मन और शरीर, का सम्बन्ध एक समस्या बना हुआ था ; वह इन दो द्रव्यों के कारण-कार्य सम्बन्ध को समझ नहीं सकता था। स्पीनोजा के लिए यह कोई प्रश्न ही न था। कारण-कार्य सम्बन्ध द्रव्यों के दमियान होता है, और द्वैत को फर्ज करता है। स्पीनोजा ने द्वैत को अस्वीकार किया और कहा कि आत्मा और प्रकृति दो स्वतन्त्र द्रव्य नहीं, अपितु एक ही सत्ता के दो पहलू या पक्ष हैं। जो कुछ एक ओर से चिन्तन दिखायी देता है, वही दूसरी ओर से विस्तार दिखायी देता है। एक ही वक्र रेखा एक ओर से बाहर की ओर फुलाहट दिखायी

देती है, दूसरी ओर से पोली दिखायी देती है। इसी तरह, चिन्तन और विस्तार एक ही गन् के दो पक्ष हैं।

इस धारणा से जो परिणाम निबलते हैं, वह बहुत महत्वपूर्ण हैं।

(१) चिन्तन और विस्तार दोनों एक साथ रहने वाले गुण हैं। जहां कहीं चिन्तन है, वहां विस्तार भी है। ब्रह्माण्ड परमात्मा का शरीर है। नवीन मनोविज्ञान कहता है कि जहां कहीं चेतना है, वहां तन्तुजाल में कोई गति या हरकत भी है। यह स्पीनोजा के विचार की एक गूँज है। दूसरी ओर जहां कहीं विस्तार है, वहां चेतना भी है। इसका अर्थ यह है कि चेतन और अचेतन का भेद जो हम करते हैं, कांई अस्तित्व नहीं रखता। चेतना सारे जगत् में, प्रत्येक पदार्थ में, विद्यमान है। भेद एवं के अधिक वा न्यून होने का है।

(२) हम कहते हैं, 'प्राकृत जगत् में नियम का राज्य है।' स्पीनोजा के विचार में, प्राकृत जगत् ही में नहीं, समस्त जगत् में नियम का शासन है। हमारा काम इस नियम को समझना और इसे स्वीकार करना है। यह बोध विज्ञान और आत्म-ज्ञान में होता है। यही ब्रह्मज्ञान है। नियम का खुशी से स्वीकार करना ही बुद्धिमत्ता है। यही ईश्वर-प्रेम है। स्पीनोजा ने अपने दार्शनिक विचार अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'नीति' में प्रकट किये हैं। ध्यावहारिक नीति का तत्त्व दो नियमों में आ जाता है—

(१) 'जो कुछ असम्भव है, उसकी कामना न करो।'

(२) 'जो कुछ अटल है, उसे चू-चरा किये बिना स्वीकार करो।'

(३) ब्रह्म और ब्रह्माण्ड एक ही हैं। ब्रह्माण्ड में भलाई के साथ बुराई मिलती है, सौन्दर्य के साथ कुरूपता मिलती है। ये भेद हम मानव दृष्टि-कोण से करते हैं, ब्रह्माण्ड (या ब्रह्म) तो पूर्ण निष्पक्षता से इन सबके लिए स्थिति प्रस्तुत करता है।

(४) जब किसी व्यक्ति का शरीरान्त होता है, तो उसके साथ ही उसके मानसिक जीवन का भी अन्त हो जाता है। साधारण अर्थों में, स्पीनोजा के मत में व्यक्ति के अमरत्व के लिए कोई स्थान नहीं। परन्तु में इस समय विद्यमान हूँ। स्पीनोजा के सिद्धान्त में, इसका अर्थ यह है कि मैं ब्रह्माण्ड (=ब्रह्म) का अनिवार्य अंश हूँ। मेरे बिना ब्रह्माण्ड की स्थिति हो ही नहीं सकती। और जो कुछ मैं कर रहा हूँ, वह मेरे साथ समाप्त नहीं हो जायगा, अपितु सदा कायम रहेगा। इन अर्थों में मैं अमर हूँ।

४. लाइबनिज

लाइबनिज (१६४८—१७१६) भी स्पीनोजा की तरह उच्च कोटि का गणितज्ञ था। स्पीनोजा ने अनेक सीमित और साकार पदार्थों को देखा, और वह

इनसे गुजर कर अनन्त सत् की ओर बढ़ा। लाइबनिज ने विपरीत मार्ग को अंगीकार किया। इसने दृष्ट पदार्थों के विश्लेषण से आरम्भ किया। वह अन्त में ऐसे स्थान पर पहुंचा जहां आगे विश्लेषण की सम्भावना ही नहीं। अन्तिम सीमा को उसने 'विन्दु' के रूप में देखा। विन्दु का कोई विस्तार नहीं; इसलिए उसने विस्तार के अस्तित्व में इन्कार किया। विस्तार के अतिरिक्त डेकार्ट और स्पीनोजा ने चेतना को माना था। लाइबनिज ने भी इसे स्वीकार किया, और कहा कि 'विन्दु' जिन पर हम विश्लेषण के अन्त में पहुंचते हैं, चेतन हैं। यह चेतन या तात्त्विक विन्दु ही समस्त सत्ता हैं।

यह विन्दु अखण्ड है; इसलिए नित्य है। इनमें परिवर्तन होता है, परन्तु यह परिवर्तन किसी बाहर के प्रभाव से नहीं होता। यह उनके आन्तरिक भाव के कारण होता है। लाइबनिज के शब्दों में 'चेतन' विन्दुओं में कोई खिड़की नहीं, जिसमें से कुछ बाहर जा सके, या अन्दर आ सके। एक तरह से वे सारे चिद्-विन्दु स्वतन्त्र विश्व ही हैं।

यदि स्थिति ऐसी है तो संशय पैदा होता है कि हम पदार्थों में जो सम्बन्ध देखते हैं वह कैसे समझा जा सकता है? मुझे अपने साथियों के विचारों का ज्ञान होता है; उन्हें मेरे विचारों का ज्ञान होता है। यदि प्रत्येक चिद्-विन्दु एक बन्द दुनिया है, तो यह ज्ञान कैसे होता है? लाइबनिज कहता है कि सारा ज्ञान वास्तव में आत्मज्ञान है। प्रत्येक विन्दु वही देखता है, जो उसके अन्दर होता है। परन्तु इस विन्दु और कुछ अन्य विन्दुओं में पूर्ण निर्मित ऐसी समानता है कि जो कुछ एक विन्दु में होता है, वही उन अन्य विन्दुओं में हो रहा है। लाइबनिज इसे घड़ियों के दृष्टान्त से स्पष्ट करता है। कल्पना करें कि बीस घड़ियां बीस कमरों में दीवारों पर लगी हैं। वह सब बिल्कुल ठीक समय बताती हैं। यह भी कल्पना करें कि घड़ियों को आप भी समय का ज्ञान होता है। जब एक घड़ी जानती है कि उसमें पांच बजे हैं, तो साथ ही यह भी जानती है कि अन्य घड़ियों में भी पांच बजे हैं।

प्रत्येक विन्दु सारे विश्व का प्रतिनिधि है। वह विश्व का चित्र प्रस्तुत करता है परन्तु अपने दृष्टि-कोण से। दृष्टि-कोणों का भेद बहुत हो, तो विविध चित्र समान नहीं होते। मैं मनुष्यों की मानसिक अवस्था को जानता हूं, मक्खी की मानसिक अवस्था को नहीं जानता। इसका कारण यह है कि जो चेतन-विन्दु मानव आत्मा हैं, उनके दृष्टि-कोणों और मक्खी के दृष्टि-कोण में बहुत भेद है।

सब चेतन-विन्दुओं की चेतना एक स्तर की चेतना नहीं होती। पेन्सिल भी असंख्य चेतन-विन्दुओं का समूह है, परन्तु इन विन्दुओं की चेतना निचले दर्जे की है।

मेरा शरीर भी अगम्य बिन्दुओं का समुदाय है, परन्तु इनके अतिरिक्त एक केन्द्रीय बिन्दु भी विद्यमान है, जो अन्य सारे बिन्दुओं का गगठन करता है, उनमें एकीकरण करता है। हम जो भेद सजीव और अजीव पदार्थों में करते हैं, वह वास्तव में ऐसे एकीकरण करने वाले बिन्दु के भाव या अभाव का ही होता है।

सारे विश्व में भी एक केन्द्रीय बिन्दु है। वह परम आत्मा है। वही अन्य बिन्दुओं में सामंजस्य और अनुकूलता का निर्माण करता है। केवल परमात्मा ही संचल्य में विद्यमान है। अन्य बिन्दु समूहों में होते हैं। इसका अर्थ यह है कि केवल परमात्मा ही विशुद्ध आत्मा है, अन्य आत्मा शरीर में युक्त हैं। आत्मा और शरीर में किसी प्रकार का कारण-कार्य का सम्बन्ध नहीं। उनकी पूर्ण-निर्मित अनुकूलता के कारण ऐसे सम्बन्ध का भास होता है। मन का कार्य ऐसे चलता है, जैसे वह शरीर के अभाव में चलता। शरीर का कार्य ऐसे चलता है, जैसे वह मन के अभाव में चलता। परन्तु दोनों का काम ऐसे चलता है, मानो उनमें निरन्तर क्रिया और प्रतिक्रिया हो रही है।

डैकार्ट ने द्वैत को माना था, स्पिनीजा ने अद्वैत को माना; लाइबनिज अनेकवाद का प्रमुख समर्थक है। इन्होंने तीन वादों को आपस में बाँट लिया। तत्त्वज्ञान में अब भी यही तीन वाद प्रमुख हैं। ये तीनों विविध परिणामों पर पहुँचे, परन्तु तात्त्विक खोज में इन्होंने एक ही विधि को अपनाया। इन्होंने मनन का सहारा लिया। तीनों का दृष्टि-बोण था—

‘बाह्य के पट बन्द कर, अन्दर के पट खोल।’

अनुभववादियों का आगम-पथ

पिछले अध्याय में जिन दार्शनिकों का वर्णन हुआ है, उन्होंने मनन का आश्रय लिया था, और इसकी सहायता से तत्व के स्वरूप को जानने का यत्न किया था। तत्व-ज्ञान में अभी तक 'तत्व' प्रमुख था। अब हम ऐसे विचारकों की ओर आते हैं, जिन्होंने 'ज्ञान' को प्रमुख स्थान दिया। उनके विचार में तत्व का ज्ञान प्राप्त करने से पहले यह जानने की आवश्यकता है कि ज्ञान प्राप्त कैसे होता है, और इसकी पहुंच कहां तक है। वर्तमान अध्याय में तीन विचारकों के मत का अध्ययन करेंगे। वे तीनों ब्रिटेन के वासी थे, और दैवयोग से एक (लाक) इंग्लैंड में पैदा हुआ, दूसरा (वर्कले) आयर्लैंड में और तीसरा (ह्यूम) स्कॉटलैंड में पैदा हुआ। इन तीनों का सिद्धान्त यह था कि हमारा सारा ज्ञान अनुभव पर निर्धारित है। इन्हें उपर्युक्त क्रम में ही लें।

१. जान लाक

जान लाक (१६३६-१७०४) ने आक्सफोर्ड में उच्च शिक्षा प्राप्त की। राज-नीति में पड़ा और गर्मदल में शामिल हो गया। इसके फलस्वरूप उसे देश छोड़कर हालैंड जाना पड़ा। वहीं उसने अपनी प्रमुख पुस्तक 'मानव की बुद्धि' लिखना आरम्भ किया। पुस्तक की रचना की कथा दिलचस्प है। लाक और उसके कुछ साथी एक सराय में चाय-पानी के लिए एकट्ठे हुए। वहां धर्म और नीति के मौलिक नियमों पर बातचीत होने लगी, और इस प्रश्न पर आकर रुक गयी कि मनुष्य व्यापक सत्यों का ज्ञान कैसे प्राप्त करता है। लाक ने इस प्रश्न को अपने अनुसन्धान का विषय बनाने का निश्चय किया।

लाक ने यह देखना चाहा कि हम सत्य को जान कैसे सकते हैं, और हमारे ज्ञान की पहुंच कहां तक होती है। लाक के प्रयत्न ने तात्त्विक विचारधारा की दिशा को बदल दिया। जिन परिणामों पर वह पहुंचा, उनसे अधिक महत्व की बात यह है कि दार्शनिक विवेचन के लक्ष्य में परिवर्तन हो गया।

अपने विचन में छाव म न पूर्वजों की कारण थी, और न नवीन दार्शनिकों की। उमने अपनी मानगिर अवस्थाओं का ध्यानयुक्त परीक्षण रिया, और जो कुछ देना, उसे सत्य स्वीकार रिया। छाव ने अपने अनुमन्धान में क्या देना ?

छाव की शिक्षा म प्रमुख बाने ये हैं —

(१) सत् के दा रूप हैं—चेतन पुरूप और अचेतन प्रवृत्ति। पुरूप ज्ञाता है, प्रवृत्ति ज्ञान का विषय है।

(२) हमारा नारा ज्ञान अनुभव न प्राप्त होना है। आत्मा आरम्भ में कौरी तल्ली की तरह हाती है। विवर्गित आत्मा का नारा ज्ञान वह लेण है, जो अनुभव उग पर अवित्त करता है। हमारे ज्ञान का कोई भाग ऐसा नहीं, जो प्राप्त नहीं हुआ। अपितु पहले से इसके अन्दर विद्यमान था।

‘विवेकवादी’ कहते हैं कि हमारा अनुभव तो ‘विशेष’ तक सीमित होता है, परन्तु इसके अतिरिक्त हम ‘सामान्य सत्य’ को भी जानते हैं। अनुभव बताता है कि विशेष त्रिकोणों में दो भुजाओं का माग तीगरी भुजा में अधिक होता है, परन्तु हम यह भी जानते हैं कि यह निर्णय नारे त्रिकोणा की बावत, जिनका हम चिन्तन कर सकते हैं, सत्य है। छाव कहता है कि यह निर्णय सामान्य सत्य नहीं, बवल हमारा विरवास है, जिसे वास्तविकता कभी झुठका सकती है।

(३) प्रवृत्ति को हम उमवे प्रवृत्तियों में देखते हैं। हमारा अनुभव इन्द्रिय-जन्य ज्ञान है, जो पदार्थों के गुणों तक सीमित है। हम यह मानने पर तो बाधित हैं कि गुणों का आधय कोई द्रव्य है, परन्तु इससे अधिक द्रव्य के स्वरूप की बावत कुछ नहीं जानते। हमें बाहर से सरल बाध मिलते हैं, हम उहे मिला-जुला कर कुछ मिश्रित प्रत्यय बना लेते हैं। द्रव्य का प्रत्यय भी ऐसे प्रत्ययों में एक है।

(४) प्रवृत्ति म जो गुण अनुभूत होते हैं, वह दो प्रकार के हैं.—

(क) वह गुण जो सारे प्राकृत पदार्थों में पाये जाते हैं, और जो स्थायी हैं।

(ख) वह गुण जो किसी पदार्थ म पाये जाते हैं, और किसी में नहीं पाये जाते, जो एक ही पदार्थ में कभी होते हैं, कभी नहीं होते।

इन दोनों प्रकार के गुणों को ‘प्रधान’ और ‘अप्रधान’ गुण कहते हैं।

प्रधान गुण ये हैं —

अप्रवेश्यता (अभेद्यता), आकृति, विस्तार, गति या अगति।

अप्रवेश्यता का अर्थ यह है कि प्रत्येक पदार्थ किसी विशेष स्थान म स्थित होता है, और सीमित अवकाश पर अपना अधिकार जमा लेता है। उस अवकाश में किसी अन्य पदार्थ को घुसने नहीं देता।

इन गुणों के साथ कुछ अन्य गुण भी पदार्थों में अनुभूत होते हैं। ये रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, और शब्द हैं। ये अप्रधान गुण हैं।

यहां पहुंच कर लाक एक बड़ा पग उठाता है। वह कहता है कि प्रधान गुण तो पदार्थों में पाये जाते हैं, परन्तु अप्रधान गुण कोई अमानवी स्थिति नहीं रखते। रूप, रस, आदि उन अवस्थाओं के नाम हैं, जो बाह्य पदार्थ हमारे मन में पैदा करते हैं। इनका वस्तुगत अस्तित्व नहीं।

सुनसान जंगल में जहां देखने-सुनने वाला कोई न हो, वृक्ष ठोस होंगे, लम्बे, चौड़े और मोटे होंगे, विशेष आकार रखेंगे, स्थिर होंगे या हिलें डुलेंगे; परन्तु वहां हरापन नहीं होगा, कोई ध्वनि नहीं होगी।

डेकार्ट के द्वैतवाद को लाक ने स्वीकार किया, परन्तु अपने सिद्धान्त में कुछ ऐसी बातें भी दाखिल कर दीं, जिन्होंने द्वैतवाद के पक्ष को कमजोर कर दिया, और एक तरह से अद्वैतवाद के लिए द्वार खोल दिया। ये नयी बातें क्या थीं ?

(१) डेकार्ट ने कहा था कि हमें चेतन और अचेतन द्रव्य का असन्दिग्ध ज्ञान है। चेतन के अस्तित्व में तो सन्देह हो ही नहीं सकता; अचेतन प्रकृति के अस्तित्व का प्रत्यय भी पूर्ण रूप में स्पष्ट है। लाक ने कहा कि हम द्रव्य के अस्तित्व को मानने में विवश हैं, परन्तु इसके स्वरूप की वास्तविकता कुछ जानते हैं, न जान सकते हैं।

(२) डेकार्ट ने सभी गुणों को एक स्तर पर रखा था। लाक ने उनमें प्रधान और अप्रधान का भेद किया, और अप्रधान गुणों को मन की अवस्थाएं बना दिया। इस तरह उसने प्रकृति के क्षेत्र को सीमित और पुरुष के क्षेत्र को विस्तृत बना दिया।

(३) डेकार्ट ने चेतन पुरुष और अचेतन प्रकृति के भेद को निरपेक्ष भेद बताया था; पुरुष में विस्तार नहीं हो सकता, और प्रकृति में चेतना की सम्भावना नहीं। लाक ने कहा कि यदि परमात्मा चाहे तो प्रकृति को भी चेतना दे सकता है। इस विचार ने दोनों के भेद को अनावश्यक बना दिया, द्वैतवाद पर यह भी एक आघात था।

(४) डेकार्ट ने जीवात्मा, परमात्मा, और प्रकृति के अस्तित्व को 'स्पष्ट प्रत्ययों' पर निर्धारित किया था। उसके मतानुसार, जिस प्रत्यय में अस्पष्टता का कोई अंश न हो, वह सत्य का साक्षात्कार कराता है। लाक ने इसे स्वीकार नहीं किया, और कहा कि यह सम्भव है कि कोई प्रत्यय पूर्णरूप में स्पष्ट हो, और इस पर भी, सत्यज्ञान देने में असमर्थ हो। इस धारणा ने अनुभववाद में 'अज्ञेयवाद' का बीज बो दिया।

डेकार्ट ने द्रव्य के साथ कारण-कार्य सम्बन्ध को भी महत्व दिया था। लाक को घटनाओं का अनुभव तो होता था, परन्तु कारण-कार्य का सम्बन्ध नहीं दिखायी

देता था यह सम्बन्ध तो इन्द्रिय-अन्य ज्ञान है ही नहीं। उसन इतना ही कह कि यदि हम इस सम्बन्ध को फर्क कर लें, तो विज्ञेय स्थितिमें मैं अनुभव ही हमें बताता है कि किसी कार्य का कारण क्या है। अनुभव यह नहीं बताता कि कार्य बिना कारण के हो नहीं सकता, परन्तु इसे स्वीकार कर ले, तो अनुभव में ही जान मचने है कि स्वाना स्वाने में भूय मिटनी है, और आग पर रखने में पानी उबलता है।

७ जार्ज बर्कले

लाक ४ बाद, दूसरा प्रसिद्ध अनुभववादी बर्कले (१६८५-१७५३) है। लाक ने अपने 'निबन्ध' को ३८ वर्ष की आयु में आरम्भ किया, और २० वर्ष पीछे उसे प्रकाशित किया। बर्कले ने अपनी दो प्रमुख पुस्तकें २५ और २६ वर्ष की आयु में लिखी। वह शीघ्र परिपक्व होने वाले पीढ़ी में से था। लाक के काम पर बर्कले की टिप्पणी इतनी ही थी कि वह चला तो ठीक मार्ग पर, परन्तु थोड़ी दूर चल कर ही ठहर गया। अहा लाक ने छोड़ा था, वहाँ में बर्कले ने आरम्भ किया। वह लाक की अपेक्षा अधिक दृढ़ अनुभववादी था।

(१) लाक ने कहा था कि हम प्राकृत द्रव्य के गुणा को तो अनुभव करते हैं परन्तु उस द्रव्य का अनुभव नहीं करते। हम उसको मानने में बाधित हैं, क्योंकि हमारा अनुभव, कार्य होने की स्थिति में, किसी कारण की माग करता है, और स्वयं हम यह कारण नहीं हैं। मैं अब अपने सामने वरामदे की दीवार और कुछ कुमिया देखता हूँ थोड़ी दूर हुई, कमरे में पुस्तकें दखता था। दोनों हालता में मैं निश्चय नहीं करता कि दृष्ट पदार्थ क्या होंग। मेरा प्रत्यक्ष ज्ञान मुझ पर ठूसा जाता है। लाक प्राकृत द्रव्य का अस्तित्व मानने में विवश था, परन्तु उस द्रव्य के स्वरूप की बाबत बिल्कुल अन्धेरे में था। बर्कले ने कहा कि जब अनुभव को अपना पथ-प्रदर्शक बना लिया है, तो किसी ऐसे द्रव्य को जो अनुभव का विषय हो ही नहीं सकता, मानना व्यर्थ है। हम आत्मा की सत्ता को तो अपनी हालत में जानते ही हैं, क्यों न अपने प्रत्यक्ष ज्ञान को किसी अन्य आत्मा की त्रिया का फल समझ ले? इस ज्ञान के समाधान के लिए, उसने परमात्मा की शरण ली। हमारा प्रत्यक्ष ज्ञान हम पर ठूसा जाता है। एक अज्ञात और अज्ञेय प्राकृत द्रव्य को मानने के स्थान में एक आत्मा को इसका कारण मानना अधिक सन्तापदायक है।

(२) लाक ने प्रकृति के प्रधान और अप्रधान गुणों में भेद किया था, और कहा था कि केवल प्रधान गुण ही वास्तव पदार्थों में विद्यमान हैं। हम पदार्थों को पहचानने

कैसे हैं? इनका रूप-रंग, इनका स्थान, इनका परिमाण बदलते रहते हैं। हम प्रायः इनकी आकृति पर भरोसा करते हैं। जो कुछ लाक ने अप्रधान गुणों की वावत कहा था, वही प्रधान गुणों की वावत भी कह सकते हैं। एक हाथ को गर्म पानी में रखें, दूसरे को ठंडे पानी में रखें। फिर दोनों हाथों को तीसरे पात्र के पानी में डालें। पानी एक हाथ को गर्म और दूसरे को ठंडा प्रतीत होगा। एक समय पर, वही पानी गर्म और ठंडा नहीं हो सकता; इसलिए गर्मी और ठंडक पानी में हैं ही नहीं, ये हमारे मन की अवस्थाएं हैं। बर्कले ने लाक की इस युक्ति की पुष्टि की; परन्तु यह भी कहा कि आकृति के सम्बन्ध में इसी प्रकार की कठिनाई से निपटना होता है। मेज एक स्थान से समकोण चतुर्भुज दिखायी देती है। उसे अन्य स्थान से देखें, तो उसके दो कोण समकोण से छोटे और दो बड़े दिखायी देते हैं। चतुर्भुज एक साथ समकोण और असमकोण नहीं हो सकता। इसलिए आकृति बाह्य पदार्थों में नहीं; देखने वाले के मन की अवस्था है। अन्य प्रधान गुण आकृति से अलग नहीं हो सकते; इसलिए वे भी मानसिक अवस्थाएं ही हैं। प्रकृति के सारे गुण, प्रधान व अप्रधान मानसी अस्तित्व ही रखते हैं। सारी सत्ता आत्माओं और उनके ज्ञान की है। अन्दर और बाहर का भेद कल्पना-मात्र है।

(३) इस तरह बर्कले अनुभववाद को लाक की स्थिति से आगे ले गया; और द्वैतवाद का स्थान अद्वैतवाद ने ले लिया। बर्कले के सिद्धान्त में प्रमुख धारणा यह है कि 'अनुभूत पदार्थों का अस्तित्व उनके अनुभूत होने में है।' मैं थोड़ी देर हुई बाजार की ओर गया था। वहां मैंने कई दूकानें देखीं; मार्ग पर कई वृक्ष देखे। उस समय अपने मकान को नहीं देखा। अब मकान में बैठा हुआ बाजार की दूकानों और मार्ग के वृक्षों को नहीं देखता। प्रश्न उठता है कि यदि पदार्थों का अस्तित्व उनके अनुभूत होने में है, तो जो कुछ मैं अब नहीं देखता, वह विद्यमान है, या विनष्ट हो गया है। बर्कले कह सकता है कि जब मैं नहीं देखता, तो और देखने वाले देखते हैं। मैं अपने कमरे को बन्द करके सोता हूँ; कोई और मनुष्य उस कमरे में नहीं होता। कमरे का सामान और पुस्तकें, स्वयं मेरा शरीर, निद्राकाल में कमरे में मौजूद रहते हैं, या मेरे सोते ही विनष्ट हो जाते हैं; और जागते ही फिर पहली अवस्था में प्रकट हो जाते हैं? बर्कले कहता है कि यह वस्तुएं निरन्तर परमात्मा के ज्ञान में स्थिर रहती हैं। इस तरह वह इस विश्वास को कि पदार्थों का अस्तित्व क्षणिक नहीं, अपने सिद्धान्त से मिलाता है।

(४) बर्कले अपनी प्रमुख पुस्तक 'मानुषी ज्ञान के नियम' को इन शब्दों से आरम्भ करता है :—

‘जो कोई भी मानुषी ज्ञान के विषयों की जाच करता है, उसे स्पष्ट दिखायी देता है कि ये विषय तीन प्रकार के अनुभवों में से होते हैं.—

(१) वह अनुभव जो ज्ञान-इन्द्रियों पर अवित्त होते हैं,

(२) वह अनुभव जो हमें अपने मन के उद्वेगों और क्रियाओं की ओर ध्यान करने से होते हैं,

(३) वह अनुभव जिन्हें हम, स्मृति और कल्पना की सहायता से, उपर्युक्त दो प्रकार के अनुभवों के संयोग, वियोग, या निरंतर स्मरण से, बनाते हैं।

यह सब कुछ तो ज्ञात है। ज्ञाता क्या है? हम यह कैसे जानते हैं कि जानने वाली आत्मा भी विद्यमान है? बर्कले कहता है कि ज्ञाता वा ‘अनुभव’ नहीं हो सकता। अनुभव का तत्त्व क्रिया विहीनता है, और ज्ञाता वा आत्मा का तत्त्व क्रियाशीलता है। हमें अपने अस्तित्व का ‘बोध’ होता है, परन्तु यह बोध ‘अनुभव’ से भिन्न है। बर्कले ने मानुषी ‘ज्ञान’ को अपनी खोज का विषय बनाया था, इसलिए ज्ञाता की ओर अधिक ध्यान नहीं दिया। अपनी आत्मा की तरह, हमें अन्य आत्माओं का भी ‘बोध’ ही होता है। कोई ‘अनुभव’ उनका चित्र नहीं हो सकता। बर्कले आरम्भिक अनेकवाद में विश्वास करता है, परन्तु यह समझना कठिन है कि मेरे ज्ञान के समाधान के लिए, मेरी आत्मा और परमात्मा के अतिरिक्त किसी अन्य आत्मा की आवश्यकता क्यों है।

(५) मुझे विशेष घोड़े का ज्ञान उनके गुणों से होता है, विशेष पर्वतों का ज्ञान उनके गुणों से होता है। बर्कले ने यह सिद्ध करने का यत्न किया कि ये सब गुण हमारी मानसिक अवस्थाएँ ही हैं, इनकी नींव पर जो प्राकृत द्रव्य का प्रत्यय स्वीकृत था, वह अनावश्यक है। परन्तु यह भी कह सकते हैं कि विशेष घोड़ों के अतिरिक्त हम ‘घोड़े’ का ध्यान भी कर सकते हैं, विशेष पर्वतों के अतिरिक्त हम ‘पर्वत’ का ध्यान भी कर सकते हैं। यह प्रत्यय ‘सामान्य प्रत्यय’ है। अनेक पदार्थों को देखकर हम ‘द्रव्य’ का सामान्य प्रत्यय बनाते हैं। घोड़े विशेष घोड़ों को देखते हैं, उन्हें पहचान भी लेते हैं, परन्तु उन्हें ‘घोड़े’ का प्रत्यय बनाने की सामर्थ्य नहीं। दो घोड़ों, दो कुत्तों का उन्हें बोध होता है, परन्तु अविशेष ‘दो’ का बोध नहीं हो सकता। मनुष्यों में अविशेष या सामान्य प्रत्यय बनाने की योग्यता है। वह यह चिन्तन भी कर सकते हैं कि ‘दो और दो चार होते हैं।’ लाक ने इस योग्यता का बहुत महत्व दिया था, और कहा था कि यह योग्यता ही मनुष्यों को पशुओं से प्रमुख रूप में विभिन्न करती है। बर्कले ने इस योग्यता के भाव को स्वीकार नहीं किया। उसने कहा कि घोड़े तो हैं, और हम उन्हें देखते हैं, और उनकी अनुपस्थिति में, उनका चित्र मन में व्यक्त कर सकते हैं। इनके अतिरिक्त ‘घोड़ा’ एक नाम ही है, जिसे हम विशेष घोड़ों के

लेए वर्तते हैं। लाक 'प्रत्ययवादी' था, वर्कले 'नामवादी' था। अनुभव में हमें घोंड़ों का ज्ञान होता है; 'घोंड़े' का ज्ञान नहीं होता। विशेष घोंड़े या कोई अन्य विशेष विषय तो मानसी अस्तित्व ही रखते हैं। यदि विशेषों के अतिरिक्त सामान्य को नाम-राश ही माना जाय, तो प्राकृत द्रव्य के मानने की आवश्यकता ही नहीं रहती। इस तरह 'नामवाद' की सहायता से वर्कले ने लाक के द्वैतवाद को निराधार जाहिर करने का यत्न किया।

३. डेविड ह्यूम

अनुभववादियों में तीसरा बड़ा नाम डेविड ह्यूम (१७११-१७७६) का है।

(१) वर्कले ने लाक के काम की वायत कहा था कि वह चला तो ठीक मार्ग पर, परन्तु थोड़ी दूर चल कर ठहर गया। ह्यूम ने वर्कले के काम पर इसी प्रकार का निर्णय दिया। वर्कले लाक के मार्ग पर चलकर, लाक से कुछ आगे बढ़ा, परन्तु वह भी, मार्ग के अन्त तक पहुँचने के स्थान में, बीच में ही ठहर गया। ह्यूम ने यत्न किया कि अनुभववाद के अन्तिम नैय्यायिक परिणाम तक पहुँचे, चाहे वह परिणाम कुछ ही हो।

ह्यूम ने भी अपनी बड़ी पुस्तक 'मानव प्रकृति' २६ वर्ष की आयु से पहिले लिखी। उस समय किसी ने इसकी ओर ध्यान नहीं दिया। इस ख्याल से कि पुस्तक की शैली ख़ूबी और कठिन है, उसने १० वर्ष पीछे इसे सरल और आकर्षक बनाने का यत्न किया। यह यत्न भी असफल रहा।

ह्यूम कहता है कि मनुष्यों की बड़ी संख्या नियत कार्य करने और जीवन को सुखी नाने में ही सन्तुष्ट होती है। जो लोग इससे सन्तुष्ट नहीं होते, उनके लिए 'अन्ध-विश्वास' और 'तर्क' दो मार्ग ही खुले होते हैं। इन दोनों में प्रत्येक अपनी 'रुचि' के अनुसार चुनाव करता है। दार्शनिक भी विवेचन को बुद्धि के नेतृत्व में नहीं, अपितु रुचि की प्रेरणा से अपनाता है। जब यह चुनाव हो जाता है, तो दार्शनिक का काम कि अपने विचार में बुद्धि को ही प्रमुख रखे। ह्यूम ने निश्चय किया कि वह मनुष्यों ने अन्ध-विश्वास से विमुक्त करके तर्क की शरण में लायेगा।

(२) डेकार्ट के दार्शनिक विचार में दो प्रत्यय प्रमुख थे :—द्रव्य और कारण-गर्ग सम्बन्ध। उसके बाद भी दार्शनिक विचार इन प्रत्ययों के गिर्द घूमता रहा। वर्कले ने द्रव्य के अस्तित्व को स्वीकार किया; यद्यपि केवल आत्मा को ही द्रव्य का पद दिया। उसने कारण-कार्य सम्बन्ध को भी स्वीकार किया, और कहा कि अनुभव तो सारे गर्ग-रूप ही हैं; केवल द्रव्य ही कारण या कर्ता है। ह्यूम ने जानना चाहा कि क्या अनुभववाद इन दोनों धारणायों को स्वीकार कर सकता है। पहले द्रव्य को लें।

वर्कले ने सात व विभिन्न सामान्य प्रत्यय के अस्तित्व में इन्हें सिद्ध किया था और कहा था कि जब हम 'घाट' या 'त्रिशोण' का चिन्तन करते हैं, तो किसी विशेष घाट या त्रिशोण का चित्र हमारे मस्तिष्क में प्रस्तुत हो जाता है। जब हम इसकी विशेषता का ध्यान नहीं करते, और इसे वर्क के प्रतिनिधि के रूप में देखते हैं तो इस विशेष चित्र का सामान्य प्रत्यय समझन लगता है। ह्यूम ने वर्कले के नामवाद को अस्वीकार किया, और इस वर्कले के विभिन्न प्रयुक्त किया। वर्कले ने आत्मा को द्रव्य माना था। ह्यूम कहता है कि अनुभववाद इस धारणा की पुष्टि नहीं करता। यह कहता है—

हमारे सारे अनुभव एक दूसरे में जुड़े हैं, हम उनमें भेद कर सकते हैं, वह एक दूसरे से अलग हो सकते हैं हम उनकी वास्तविक अलग अलग चिन्तन कर सकते हैं। उन्हें किसी आत्मबल या आश्रय की आवश्यकता नहीं। मगर अनुभव तो यह है कि जब अपने आप में निरन्तर प्रकाश करता है, तो मैं सदा किसी विशेष अनुभव—दर्मी, मर्दी प्रकाश, छाया, प्रमद्वय, दुःख-सुख में भट करता हूँ। मैं कभी अपने आपका किसी विशेष अनुभव की अनुपस्थिति में पकड़ नहीं सकता न ही अनुभव के अनिश्चित किसी वस्तु को देख सकता हूँ।

ऊपर के परिच्छेद में आठ बार 'म' और हम का प्रयोग हुआ है। आत्मा सब कुछ देखती है, अपने आपका नहीं देखती। शीश में भी अपने बिम्ब का देखती है अपने आपको नहीं देखती। हाथ अन्य पदार्थों को तोलता है, अपने आप को तोल नहीं सकता। ह्यूम ने द्रव्य को दृश्या में देखना चाहा और उसे कहा नहीं देखा।

ह्यूम इस परिणाम पर पहुँचा कि जिस तरह प्राकृत पदार्थ गुण-समूह ही है, उसी तरह आत्मा भी चेतना-अवस्थाओं का पुंज है। आत्मा उनसे अलग कुछ नहीं। इस तरह ह्यूम ने द्रव्य का अस्तित्व में खारिज कर दिया। महाद्वीप के तीनों विद्वानों ने इसे प्रधान प्रत्यय स्वीकार किया था। अनुभववादी लाक और वर्कले ने भी इसे माना था। ह्यूम ने कहा कि अनुभववाद में द्रव्य के लिए कोई स्थान नहीं।

डेकार्ट का दूसरा प्रमुख प्रत्यय कारण-कार्य सम्बन्ध था। लाक और वर्कले दोनों इसे स्वीकार करते थे। ह्यूम ने कहा—अनुभववाद इसकी वास्तविकता भी निश्चित ज्ञान नहीं दे सकता। हमारे सारे अनुभव एक दूसरे में जुड़े हैं। जब हम एक घटना के कारण को अनन्त बार घटना के पूर्व होता देखते हैं, तो उसे कारण कहने लगते हैं। हमारा निष्कर्ष हमारे मन की वृत्ति को व्यक्त करता है, जिसके कारण अस्मिता हमारे दृष्टिकोण का बदल देता है, वास्तविकता के स्वरूप का नहीं दर्शाता। यदि घटना के कारण के आवश्यकता है तो कारण की आवश्यकता है और उस कारण को और कारण की यह परिपाटी तो कभी समाप्त

ही नहीं होगी। फिर हमने यह पार्ज कर लिया है कि क और ख के बीच में और कोई घटना नहीं हुई। हो सकता है कि उनके दमियान क' क" क"'... अनेक घटनाएं हुई हों, और हमें उनका ज्ञान न हो। जब मैं किमी का शब्द सुनता हूं, तो उसके बोलने और मेरे सुनने के दमियान, वायु-मंडल में और मेरे शरीर में अनेक घटनाएं होती हैं। कारण-कार्य का सम्बन्ध होता होगा; हमारा अनुभव इसकी वास्तव निश्चित रूप से नहीं बताता।

ह्यूम ने यह नहीं कहा कि द्रव्य का अभाव है, न यह कि कारण-कार्य का अभाव है। इतना ही कहा कि हमारा अनुभव इनकी वास्तव नहीं बताता।

(३) ह्यूम कहता है कि हमारे ज्ञान के तीन स्रोत हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान और कल्पना। प्रत्यक्ष अनुमान और कल्पना दोनों का आधार है। इसलिए इसकी ओर विशेष ध्यान देना चाहिए। प्रत्यक्ष के बाद उसका चित्र भी प्रस्तुत हो जाता है। मौलिक ज्ञान 'प्रत्यक्ष' और 'चित्र' के रूप में ही होता है। लॉक और बर्कले ने इन दोनों के लिए एक ही शब्द (आइडिया) का प्रयोग किया था; ह्यूम ने इन दोनों में भेद किया। प्रत्यक्ष क्षणिक होता है, और किमी विशेष घटना का होता है। हम समझते हैं कि जो भवन कल देखा था, और आज फिर देखा है, वह अन्तर में भी बना रहा है। हमारी बुद्धि यह बता नहीं सकती कि बना रहा है, या नहीं। दोनों स्थितियां सम्भव हैं। हमारी कल्पना व्यावहारिक दृष्टि से देखकर कहती है—'यही मानना अच्छा है कि भवन अन्तर में बना रहा है।' कल्पना ही अनेक मानसी अवस्थाओं को एक सूत्र में पिरो कर, मन या आत्मा का प्रत्यय देती है। यह बुद्धि की सामर्थ्य से बाहर है कि वह इन प्रश्नों का उत्तर निर्णीत हां या नांमे दे सके।

ह्यूम सन्देहवादी था। कुछ पुराने सन्देहवादी तो इतना कहने में भी हिचकिचाते थे कि वर्पा हो रही है; वह बहते थे—'ऐसा प्रतीत होता है कि वर्पा हो रही है।' ह्यूम का सन्देहवाद इतनी दूर नहीं गया। वह कहता था कि जो ज्ञान सीधा, प्रत्यक्ष अनुभव है, वह तो असंदिग्ध है। 'मुझे हरेपन का भास होता है; मुझे यह हो रहा है।' जब मैं इससे आगे जाता हूं, तो अनुमान को या कल्पना को बर्तने लगता हूं, और इनमें भूल की सम्भावना आ जाती है। जो लोग कहते हैं कि गणित, नीति या किसी अन्य क्षेत्र में, १००% सत्य जानने की सम्भावना है, वह बुद्धि की सीमाओं को नहीं पहचानते। हमारे ज्ञान में सम्भावना की वृद्धि होती है; पूर्ण निश्चितता प्राप्त नहीं होती। जिस उच्च स्तर पर विवेचकों ने बुद्धि को बिठाया था, ह्यूम ने उससे उसे नीचे खींच लिया। केवल एक सत्य को ही उसने स्पष्ट देखा, और वह यह था कि पूर्ण सत्य हमारी पहुंच से परे है।

ह्रूम की प्रमुख धारणा यह थी कि, जहाँ तक हम जान सकते हैं, गान्धी गत्ता प्रकटना की है, और यह प्रकटन हमारे 'अनुभव' और उनके 'विचार' हैं। इष्ट की स्थिति में, आत्मा की बाई गत्ता नहीं, यह धेतना अवस्थाओं की पक्षि है। यहाँ प्रकट जाना है कि हमने पक्षि होने का जान बिने जाना है? धेतना धारा के रूप में सर्वदा धरती धरती है। कोई दा अवस्थाएं एक साथ विद्यमान नहीं होती और बिनी पक्षि का यह जान नहीं हो सकता कि यह पक्षि है। अवस्थाओं का एक दूसरे के पीछे आता एक बात है, एक दूसरे के पीछे आने का जान दूसरी बात है। पक्षि के पक्षि होने का जान बिनी ऐसे जाना को ही होना है, जो पक्षि के बाहर स्थित हो।

ह्रूम कहता है कि अनुभवों के अतिरिक्त उनके विचार भी हमारे ज्ञान में विद्यमान हैं। हम इन विचारों का विचार कैसे पहचानते हैं? स्वप्न में हम यह भेद नहीं करते, जागरण में ला करन ही हैं। यह भेद स्मृति की गठायना में होता है। मैं भवन गवान का, भवन सामान को, भवने मित्रों को पहचानता हूँ। मुझे याद है कि मैं कल गगा-गुल पर गया था। यह ज्ञान ला उमे ही हा सकता है, जो कल भी जाना था, और आज भी जाना है। बड़ी अनुभव और उनके विचार को देखकर उनको समानता भगवानता की बावन कह सकता है। विविध्यम जेम्स में टीर कहा है कि अनुभववाद को 'स्मृति मायनी पहनी है।' स्मृति हमारे ज्ञान में एक अगन्धिय भग है, और अनुभववाद डगरा समायान नहीं कर सकता।

ह्रूम ने अनुभववाद को उनके साक्षि अल्ल तब पहचा दिया। बाट ने देता कि जिग मार्ग पर अनुभववाद चला था, उमका कल यही होना था। उमने विवेकन-वाद और अनुभववाद के समन्वय में एक नया पथ प्रस्तुत किया। ह्रूम की बड़ी सेवा यही थी कि उमने बाट के लिए मार्ग साफ किया।

अनुभववाद के उत्थान को देखकर कहा जाता है कि 'लाव' के अभाव में बर्तने न होता, बर्तने के अभाव में ह्रूम न होता, और ह्रूम के अभाव में बाट न होता।'

अनुभववादी सत् की साज में निक्ले थ, खोज करन-करते ऐसे विभावान में जा पहुँचे, जहाँ अपने आपकी ही था बैठे।

अद्वैतवाद

पिछले दो अध्यायों में हमने महाद्वीप के तीन तत्व-विवेचकों और इंग्लैंड के तीन अनुभववादियों के विचारों का कुछ अध्ययन किया है। दोनों तथ्यों की हालत में विचार के उत्थान में एक दिलचस्प समानता दिखायी देती है।

तत्वविवेचक : डेकार्ट, स्पीनोजा, लाइबनिज।

अनुभववादी : लाक, वर्कले, ह्यूम।

डेकार्ट और लाक दोनों द्वैतवादी थे। स्पीनोजा, और वर्कले दोनों अद्वैतवादी थे। लाइबनिज और ह्यूम दोनों अनेकवादी थे; लाइबनिज असंख्य तात्त्विक-बिन्दुओं में विश्वास करता था; ह्यूम असंख्य प्रकटनों में विश्वास करता था। इस तरह, दोनों हालतों में हम द्वैतवाद से आरम्भ करते हैं; दूसरी मंजिल में, अद्वैतवाद पर पहुँचते हैं; और अन्त में, अनेकवाद पर जा टिकते हैं। अभी तक हमने अपने अध्ययन को विशेष विचारकों तक सीमित रखा है, परन्तु ये दृष्टिकोण तत्वज्ञान में व्यापक से बने रहे हैं। अब हम सीमाओं से विमुक्त होकर, इन मतों पर विचार करें। पहले अद्वैतवाद को लें।

अद्वैतवाद के तीन प्रमुख रूप हैं :—

- १ प्रकृतिवाद,
- २ आत्मवाद,
- ३ स्पीनोजा का एकवाद।

स्पीनोजा के मत पर तो कह चुके हैं; पहले दो मतों पर यहां कुछ कहेंगे।

१. प्रकृतिवाद

प्रकृतिवाद अपने उत्थान में तीन मंजिलों से गुजरा है। पहिली मंजिल में, यह तत्व-विवेचकों के विचार का विषय था। दूसरी मंजिल में, इसने विज्ञान और शिल्प-विद्या के प्रभाव में नया रूप धारण किया। तीसरी मंजिल में, मानवी विद्याओं के आविर्भाव ने इसे एक और रूप दे दिया।

१. प्राचीन प्रवृत्तिवाद

प्राचीन प्रवृत्तिवाद 'परमाणुवाद' के रूप में प्रकट हुआ। बाह्य जगत में हम जो कुछ देखते हैं, वह परिमाण रचना है। हम ईंट को तोड़ कर दो टुकड़े करते हैं। इन टुकड़ों को भी तोड़ सकते हैं। क्या ऐसे विभाजन का कोई अन्त नहीं? परमाणुवादियों का ख्याल था कि वास्तविक ज्ञान में ही नहीं, कल्पना में भी हम वही न कहीं जाकर रक जाते हैं। प्रकृति का वह अंश जो आगे विभाजित नहीं हो सकता, परमाणु कहलाता है। परमाणुवाद के अनुसार, परमाणु ही मत् हैं जो कुछ भी हमें दिखायी देता है, परमाणुओं के संयोग का फल है।

संयोग होता कैसे है? संयोग के लिए आवश्यक है कि परमाणु अपने स्थान से चलकर दूसरे स्थान पर पहुँच। इस तरह परमाणुओं के अनिरन्त, खाली आकाश और गति का अस्तित्व भी मानना पड़ता है। परमाणु और अवकाश तो नित्य है, गति कैम होती है? परमाणुवाद के अनुसार, सारे परमाणु अपने बोझ के कारण ऊपर से नीचे की गिरते हैं। परमाणुओं में छोटे-बड़े का भेद है। बड़े परमाणु अपने बोझ की अधिकता के कारण, अधिक वेग में गिरते हैं, और हल्के परमाणुओं को आ पकड़ते हैं। ऐसा परमाणुवाद के प्रसिद्ध समर्थक डिमोक्राइटस का मत था। अब विज्ञान बताता है कि भारी और हल्की वस्तुएँ शून्य में एक ही वेग से गिरती हैं। किसी तरह डिमोक्राइटस के पीछे आने वाले परमाणुवादियों को भी इस तथ्य का पता लग गया। ऐसी स्थिति में तो यह सम्भव ही नहीं कि कोई दो परमाणु अपनी गति में मिल सकें। इस कठिनाई से बचने के लिए उन्होंने कहा कि परमाणु पूर्ण सम्बन्ध रूप में नहीं गिरते, अपितु गिरते हुए अपने मार्ग का कुछ बदल सकते हैं, और इस तरह संचर्य उत्पन्न हो जाता है। इस कल्पना में संयोग की समस्या तो हल हो गयी, परन्तु एक और कठिनाई उठ खड़ी हुई। प्रवृत्तिवाद स्वाधीनता को स्वीकार नहीं करता। इसी बुनियाद पर वह आत्मा की सत्ता को अस्वीकार करता है।

यदि परमाणु भी जीव रूप में स्वाधीनता रखते हैं, तो विविध रूप में यह आत्माओं में क्यों नहीं हो सकती?

परमाणुवादी परमाणुओं में परिमाण और आकृति का भेद मानते थे। इन दोनों और स्थिति के मूल से, प्राकृत पदार्थों में गुण-भेद प्रकट होता है। अग्नि समतल और गाल परमाणुओं से बनती है। आत्मा भी ऐसे परमाणुओं का सघात है, और विशुद्ध और सूक्ष्म अग्नि ही है।

२. वैज्ञानिक प्रकृतिवाद

विज्ञान की उन्नति ने कला-कौशल को जन्म दिया। नवीन युग को कला-युग या मशीन का युग कहा जाता है। मशीन को बनाना तो मनुष्य है परन्तु जब यह बन जाती है, तो मनुष्य इसका हथियार सा बन जाता है। प्राचीन परमाणुवाद के सम्मुख विश्व की बनावट का प्रश्न मुख्य प्रश्न था। वैज्ञानिक प्रकृतिवाद के लिए स्वयं मनुष्य विशेष महत्व का प्रश्न बन गया है। मनुष्य भी प्रकृति का एक टुकड़ा ही है, या इसमें कुछ अधिक है?

वैज्ञानिक प्रकृतिवाद तीन धारणाओं पर आधारित है :—

(१) मनुष्य अंगों और इन्द्रियों का संघात ही है, इसमें स्वतन्त्र चेतन तत्त्व कोई नहीं। सब कुछ प्रकृति का ही खेल है। प्रकृति के उत्थान में, एक मंजिल पर 'जीवन' प्रकट हो जाता है, उसके पीछे, एक और मंजिल पर चेतना प्रकट हो जाती है।

(२) विश्व में नियम का राज्य व्यापक है। मनुष्य भी मवेथा नियम के अधीन है। स्वाधीनता का वास्तविक अस्तित्व कुछ नहीं; यह भ्रम ही है।

(३) जो नियम संसार को नियमित करता है, वह स्वयं प्रकृति का नियम है; किसी चेतन शक्ति का लागू किया हुआ नहीं। संसार में किसी 'प्रयोजन' का पता नहीं चलता। विज्ञान क्रम का अध्ययन करता है, उद्देश्यों या प्रयोजनों के झमेले में नहीं पड़ता।

इन तीनों धारणाओं पर विचार करने की आवश्यकता है।

(१) जैसा हम देख चुके हैं, परमाणुओं की एकमात्र क्रिया गति या स्थान-परिवर्तन है। कुछ प्रकृतिवादी कहते हैं कि चिन्तन गति का ही रूप है, कुछ कहते हैं कि यह गति के साथ उत्पन्न होने वाला एक प्रकटन है, जैसा दीड़ती रेलगाड़ी के साथ दीड़ती छाया, या काम करते हुए इंजन के साथ शोर होता है। चिन्तन को हम सब जानते हैं, अन्य सब वस्तुओं से बेहतर जानते हैं। चेतना और स्थान-परिवर्तन में कोई समानता नहीं। प्रकृति और चेतना में इतना अन्तर है, जितना और कहीं दिखायी नहीं देता। फ्रांस के दार्शनिक हेन्री बर्गसाँ ने चेतना का अच्छा विश्लेषण किया है। इसके अनुसार, चेतना में निम्न चिह्न पाये जाते हैं :—

(क) चेतना-अवस्थाएँ अस्थिरता का नमूना हैं। कोई अवस्था क्षण भर के लिए भी नहीं ठहरती। नदी की तरह, चेतना निरन्तर प्रवाह में ही रहती है।

(ख) कोई दो चेतना-अवस्थाएँ पूर्ण रूप में एक जैसी नहीं होती। जो अवस्था अभी गुजरी है, वह सदा के लिए भूत का भाग बन गयी है; वह लोट कर आ नहीं सकती।

कोई अन्य अवस्था इसकी पूरी नकल नहीं हो सकती। नयी और पुरानी अवस्थाओं की पूर्ण समानता के लिए, दो वानों की आवश्यकता है—एक यह कि जो वस्तु ज्ञान का विषय है, उसमें कोई परिवर्तन न हो, दूसरे यह कि ज्ञान में परिवर्तन न हो। यह गतें पूरी नहीं होनी।

(१) जो अवस्था गुजरती है, वह भूत काल का भाग तो बन जाती है, परन्तु उसका विनाश नहीं होता। भूत का अस्तित्व बना रहता है। जैसे बर्फ का गोला पहाड़ की धराल में लुढ़कता हुआ अपना अस्तित्व कायम रखता है, और मात्रा में बढ़ता जाता है, वैसे ही चेतना अपनी गति में अपने भूत का अपने साथ लिये चलती है। जो कुछ भी मैंने अभी तक पढ़ा है, वह सब मुझे स्मरण नहीं, परन्तु मेरे ज्ञान में प्रविष्ट है। जो कुछ मैंने बिना है, वह मेरे चरित्र में विद्यमान है। इसीको वृद्धि कहते हैं। चेतन प्राणियों का इतिहास होता है—वह बालक से युवक बनते हैं, और युवक से वृद्ध होते हैं।

अब देखें कि क्या यह चिह्न प्रकृति में पाये जाते हैं। प्रकृतिवाद के अनुसार परमाणुओं में परिवर्तन नहीं होता। वे स्थिरता के नमूने हैं। चेतना में यही नहीं होता कि एक अवस्था के पीछे दूसरी आती है, अपितु एक ही अवस्था में भी प्रवाह दिखायी देता है।

चेतना में गति एक ही दिशा में होती है, इसके उलटा चलने की सम्भावना ही नहीं। प्रकृति की दृष्टि में यह होता ही रहता है। पानी समुद्र से भाप के रूप में उठता है, बादल बनता है, और वर्षा होने के पीछे फिर समुद्र में पड़ता जाता है। सृष्टि और प्रलय, प्रलय और सृष्टि, यह क्रम चलता रहता है।

चेतना का तीसरा चिह्न वृद्धि या उन्नति है। वृद्धि के साथ मेरा ज्ञान अधिक ही नहीं होता, इसमें गुण-सम्बन्धी परिवर्तन भी होता है। प्रकृति में ऐसा परिवर्तन नहीं होता। प्राकृत पदार्थ का कोई इतिहास नहीं होता।

इस तरह चेतना के प्रमुख चिह्न प्रकृति में विद्यमान नहीं। हम यह स्वीकार नहीं कर सकते कि चेतना गति या इसके प्रकटन से भिन्न कुछ नहीं।

(२) प्रकृतिवाद की दूसरी धारणा यह है कि सारे ससार में नियम का राज्य है, और स्वाधीनता के लिए कोई स्थान नहीं। ससार में शक्ति को एक मात्रा मौजूद है। यह रूप बदलती रहती है बड़नी घटती नहीं। यति, ज्योति, गर्मी आदि सब एक शक्ति के ही रूप हैं।

शक्ति की स्थिरता का नियम परीक्षा किया हुआ तथ्य नहीं, वैज्ञानिकों की प्रतिज्ञा या कल्पना है, जिसे उसकी उपयोगिता की नींव पर स्वीकार कर लिया गया

जब मैं चाहता हूँ कि लिखना आरम्भ करूँ, तो लिखने लगता हूँ। मैं समझता कि मेरा लिखना मेरी इच्छा का परिणाम है। प्रकृतिवाद के अनुसार यह भ्रम हुआ केवल यही है कि प्राकृत शक्ति अन्य रूप से मेरी क्रिया के रूप में व्यक्त होती है। ऐसा ही होगा, परन्तु मेरा ज्ञान कहां से प्रकट हो जाता है? इसमें भी ठीक प्राकृत शक्ति ने एक नया रूप धारण किया है। प्राकृत शक्ति की निश्चितता प्राकृत शक्ति को एक बन्द वृत्त बनाती है, न कुछ बाहर से इसमें आता है, न इसे बाहर जाता है। ज्ञान की उत्पत्ति इस शक्ति का वृत्त से बाहर चला जाना है। रा कर्म नहीं, तो मेरा ज्ञान तो प्राकृत शक्ति की निश्चितता का खण्डन कर देता है।

यदि हम मान भी लें कि शक्ति की मात्रा नियत है, तो भी हमारे करने के लिए कुछ रहता ही है। जब इंजीनियर नहर खोदता है, तो जल को यह आदेश नहीं देता कि वह आकर्षण-नियम का उल्लंघन करे; वह उसे इतना ही कहता है—‘चलो नियमानुकूल, परन्तु ऐसी दिशा में चलो, जिसे हम चुनते हैं।’ टामस हक्सले ने कहा था ‘मनुष्य को जीवन के व्यवहार के लिए दो विश्वासों की ही आवश्यकता है—एक यह कि हमारे लिए प्रकृति की व्यवस्था को समझने की असीम सम्भावना है, और दूसरी यह कि घटनाओं के क्रम को, निश्चित करने में हमारे मंकल्प का भी कुछ भाग है।’

(३) प्रकृतिवाद की तीसरी धारणा यह है कि जगत में प्रयोजन का कहीं पता नहीं चलता; जो कुछ हो रहा है, निष्प्रयोजन हो रहा है। विज्ञान का काम तीन प्रश्नों का उत्तर देना है—‘क्या, कैसे, और क्यों?’ तीसरा प्रश्न घटनाओं के समाधान की बात है। विज्ञान ने समाधान के एक रूप को अपनाया है। यह देखने का यत्न किया जाता है कि घटना के पहले अन्य कौन सी घटनाएं हुई थी, जिनमें से किसी की अनुपस्थिति में यह घटना न होती। विज्ञान अपने समाधान के लिए पीछे की ओर देखता है। मानसी विद्याएं आगे की ओर देखती हैं। मैं यह लेख क्यों लिख रहा हूँ? भौतिक विज्ञान कहता है कि कुछ हरकत मेरे मस्तिष्क में हुई थीं; उसने क्रिया-तन्तुओं से गुजर कर, कुछ पट्टों को गतिशील कर दिया है। मनोविज्ञान मे यही प्रश्न पूछें, तो वह कहता है कि मैं कुछ लोगों से मानसिक सम्पर्क स्थापन करने के लिए लिख रहा हूँ। मनोविज्ञान पीछे की ओर नहीं, आगे की ओर देखता है।

क्या वास्तव मे मेरे जीवन में प्रयोजन मौजूद है? मैं यदि कुछ जानता हूँ, तो यह भी जानता हूँ कि मैं प्रयोजन-सिद्धि के लिए यत्न करता हूँ। संकल्प मानसिक जीवन का एक प्रमिद्ध अंग है। विकासवाद ने प्रकृतिवाद को बड़ा सहारा दिया। विकास एक निरन्तर परिवर्तन है। यह परिवर्तन अनियमित है, या निश्चित दिशा में

गति है? डाविन ने 'सधर्प' पर बहुत बल दिया। सधर्प तो होता ही किसी उद्देश्य के लिए है। विकास निरी गति नहीं, प्रगति है,—प्रगति के अनिरिक्त दो और चिह्न प्रयोजन का पता देते हैं—एकीकरण और विशिष्टता।

बच्चा पैदा होता है। उसके लिए उपयोगी खाद्य, दूध के रूप में, माता के स्तनो में प्रवृत्त हो जाता है। स्वयं उसमें दूध चूसने की योग्यता विद्यमान हो जाती है। माता ने चूसने की शक्ति बच्चे को नहीं दी, बच्चे ने माता के शरीर में दूध का उत्पादन नहीं किया। जीवन को कायम रखने के लिए यह एकीकरण हुआ है। एक और उदाहरण। मैंने कल और परसो भूख मिटाने के लिए खाना खाया था। आज फिर ऐसा ही करूँगा। स्मृति मुझे इसमें सहायता देती है। परन्तु स्मृति की सहायता उसी हालत में काम आ सकती है, जब बाह्य जगत में कारण-कार्य सम्बन्ध की एकरूपता बनी रहे। स्मृति के अभाव में यह एकरूपता, और एकरूपता के अभाव में स्मृति लाभकारी नहीं हो सकती।

विशिष्टता में काम करने में आसानी हाती है, और काम अच्छा भी होता है। कुदरत में विशिष्टता के उदाहरण हर ओर मिलते हैं। आँख के घटक केवल देखने में सहायक होते हैं, कान के घटक सुनने में। विकास का अर्थ ही यह है कि समानता के स्थान में विभिन्नता उत्पन्न हो, हरेक भाग अपने काम में विशेषता प्राप्त करे, और सारे एक ही उद्देश्य की पूर्ति में सहयोग दे।

अन्त में हम कहना चाहते हैं कि यदि प्रकृतिवाद की धारणा ठीक भी है, तो हमें इसका ज्ञान नहीं हो सकता। प्रकृतिवादी कहता है कि प्रकृतिवाद मर्यादित सिद्धान्त है। वह अपने मस्तिष्क में होने वाली एक हरकत का वर्णन करता है। मैं कहता हूँ कि प्रकृतिवाद अनमर्यादित सिद्धान्त है। मैं अपने मस्तिष्क की एक हरकत का वर्णन करता हूँ। हम दोनों में मत-भेद कहाँ है? वह एक घटना की दावत कहता है, मैं दूसरी घटना की दावत कहता हूँ। जिस वृत्त में प्रकृतिवाद हमें बन्द कर देता है, उसमें घटनाएँ तो हैं, मन्यामन्य-मरस की बसौटी बहा हो ही नहीं सकती।

३. ऐतिहासिक प्रकृतिवाद

इतिहास भूतकाल की घटनाओं की कथा है। ये घटनाएँ एक विशेष क्रम में हुई हैं। क्या यह आवश्यक था कि ये इसी क्रम में होती? या इनका क्रम भिन्न भी हो सकता था? जो लोग कहते हैं कि गति एक निश्चित रुद्ध की दिशा में हुई है, वह 'इतिहास की फिलासोफी' में विश्वास करते हैं। हीगल ने इस रुद्ध पर जोर दिया। कुछ लोग कहते हैं कि मानव जाति का इतिहास स्वाधीनता के सधर्प की

कहा है; कुछ और उसे नैतिक भद्र के संघर्ष की तथा वर्तमान है। साम्यवाद के नेताओं ने होमर के नीलित विचार को तो सर्वप्रकार किया परन्तु संदर्भ के रूप के सम्प्रत्य में एक नया दृष्टि-कोण पेश किया। इनके विचारानुसार मनुष्य ज्ञाति के मागने प्रभु प्रश्न आदर्शों का नहीं, लौकिक सम्पत्ति प्राप्त करने का रहा है। मानव-इतिहास स्वामियों और अस्वामियों के संघर्ष की कथा है और अब भी स्थिति यही है। उन विचार को 'इतिहास का प्राकृत प्रत्यय' कहते हैं। उन्हीं को 'ऐतिहासिक प्रकृतिवाद' भी कहते हैं। वास्तव में यह कोई धार्मिक 'वाद' नहीं। यह एक प्रकार की मना-वृत्ति है, जो लोक को परलोक में प्रथम स्थान देती है, और लौकिक जीवन में मस्तिष्क और हृदय की ग्रंथेक्षा मेरे को अधिक महत्त्व देती है। समाज वर्तमान काम तो मौलिक तत्व की यात्रा में चला है।

२. आत्मवाद

आत्मवाद सारी सत्ता को चेतन और चेतना में देखता है। इससे अनुसार प्रकृति का कोई अस्तित्व नहीं; कम से कम, कोई स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं।

आत्मवाद के भी तीन रूप हैं :—

- (१) मानसी आत्मवाद
- (२) अमानसी आत्मवाद
- (३) निरपेक्ष आत्मवाद

इन तीनों को अलग-अलग लेंगे।

१. मानसी आत्मवाद

वर्कले मानसी आत्मवाद का प्रसिद्ध समर्थक है। उसके विचारानुसार सारी सत्ता आत्माओं और उनके अनुभवों की ही है। कुछ मिश्रित अनुभवों को हम आप बनाते हैं, परन्तु सभी सरल अनुभव परमात्मा की ओर से हमारे मन में उत्पन्न होते हैं। वर्कले अनेक जीवात्माओं में विश्वास करता था, परन्तु उसके सिद्धान्त के अनुसार इतना ही पर्याप्त प्रतीत होता है कि मैं अपने और परमात्मा के अस्तित्व को मानूँ। मानसी आत्मवाद पर हम विचार कर चुके हैं।

२. अमानसी आत्मवाद

आत्मवाद होने की स्थिति में अमानसी आत्मवाद सारी सत्ता को अप्राकृत तो बताता है, परन्तु यह नहीं कहता कि सारा ज्ञान मेरे अन्दर है, न यह कि ज्ञान की उत्पत्ति में परमात्मा की निरन्तर क्रिया विद्यमान है।

अमानगी आत्मवाद के दो रूप हैं। हम इन्हें 'चेतनावाद' और 'चेतनवाद' कह सकते हैं। चेतनावाद के अनुगार ज्ञान-जगत् चेतनामान है। यह चेतना मारी एव ही तीव्रता की नहीं, न ही एक समान अज्ञान में बड़ी हुई है। जैसे मरुभूमि में बही छोटा डेर होता है, वहीं बड़ा होता है, वहीं रेत के अमम्बड दाने होते हैं, वहीं चट्टान फोटी है, वैसे ही चेतना भी अनेक रूपों में दिशायी देती है। जब पदार्थ सबसे अधम धेनी की चेतना के डेर हैं। वृक्ष उमने अधिक तीव्र चेतना के समूह हैं। पशु-पक्षियों और मनुष्यों की चेतना उच्च बाँटि की है।

कुछ आत्मवादी कहते हैं कि चेतना, चेतन में अल्प, कल्पना मात्र है। इनके मतानुसार, अमानगी आत्मवाद चेतनवाद है। हमारे ज्ञान का विषय अन्य ज्ञानी है। चेतनावाद परिमाण वा मात्रा के पदों में चिन्तन करता है, चेतनवाद सत्ता को प्रमुख बनाता है। जगत् असत्य चेतनो वा ज्ञानात्री का समुदाय है। त्रैमा हम देख सकते हैं, लाइबनिज की तैमी धारणा थी।

३ निरपेक्ष आत्मवाद

आत्मवाद का सबसे अधिक प्रभावशाली रूप निरपेक्ष आत्मवाद है। काट के पीछे आने वाले जर्मनी के दार्शनिक हमसे बड़े समर्थक हैं। काट ने कहा था कि हमारे ज्ञान की सामग्री हमें बाहर से प्राप्त होती है, उसे विशेष आकृति देना मन का काम है। फिफ्टे ने कहा—'हम जगत् का निर्माण ही नहीं करते, हम इसकी रचना करते हैं।' आत्मा की प्रकृति ही ऐसी है कि ज्ञान के विषय को उत्पन्न करे। रॉलिंग ने ज्ञान और ज्ञेय दोनों को 'निरपेक्ष मन' के दो प्रकटनों के रूप में देखा। 'जगत् (नेचर) दृष्ट आत्मा है, आत्मा अदृष्ट जगत् है।'

नवीन काल का सबसे बड़ा आत्मवादी हीगल है। हीगल के सिद्धान्त में तीन बातें प्रमुख हैं —

(१) विश्व में मन की प्रथमता है।

(२) विश्व में जो कुछ होता है, नियमानुसार होता है। 'जो कुछ वास्तविक है, वह विवेक-युक्त है, जो कुछ विवेक-युक्त है, वह वास्तविक है।'

(३) विश्व के विकास में हर कही 'विरोध' प्रकट होता है, परन्तु यह 'विरोध' सामयिक में बदल सकता है। यह क्रम मनुष्य के जीवन में और इतिहास में एक समान दिखायी देता है। प्रत्येक 'धारणा' में, इसकी विरोधी प्रति-धारणा छिपी होती है, और प्रकट हो जाती है। पीछे दोनों के खेल ने समन्वय प्रकट होता है। यही विकास की कथा है।

हीगल के विचार में, सत्ता की प्रथम अवस्था 'अस्पष्ट चेतना' होती है; दूसरी मंजिल में 'भूमण्डल' व्यक्त होता है। यह जड़ प्रकृति से आरम्भ करता है; फिर सजीव प्रकृति (वनस्पति) का रूप धारण करता है; और अन्त में मनुष्य के शरीर में प्रकट होता है। तीसरी मंजिल में सत्ता 'चेतन मन' का रूप ग्रहण करती है। मन के प्रकट होने पर इतिहास का आरम्भ होता है। मनुष्य के विकास में निम्न मंजिलें आती हैं—

चेतना, आत्मबोध, बुद्धि, आत्मा, धर्म, निरपेक्ष ज्ञान, अन्तिम मंजिल पर पहुँच कर, 'निरपेक्ष मन' का उद्देश्य पूरा हो जाता है। यह उद्देश्य उसका अपना विकास करना ही है।

इंग्लैंड में जिन विचारकों ने, थोड़े भेद के साथ, हीगल के आत्मवाद का प्रसार किया, उनमें ब्रैडले का नाम प्रमुख है। उनके विचार के अनुसार अन्तिम सत्ता एक 'व्यक्ति' है, जिसके अंश भी चेतन व्यक्ति हैं। स्वयं 'निरपेक्ष' तो हानि लाभ से परे है, इसका अपना कोई इतिहास नहीं; परन्तु इसकी सत्ता के अन्तर्गत असंख्य इतिहास विद्यमान हैं।

जीवात्मा भी ब्रह्म के प्रकटन हैं। प्रश्न होता है कि इन प्रकटनों की सत्ता स्थिर है, या अस्थिर है? ब्रैडले का ख्याल है कि ब्रह्माण्ड में जो परिवर्तन हो रहा है, उसमें अप्रधान व्यक्ति (जीवात्मा) प्रकट भी होते हैं, और समाप्त भी हो जाते हैं। कुछ आत्मवादी इससे सहमत नहीं। प्रिगल पैटिसन के विचार में प्रत्येक जीवात्मा अपनी विलक्षणता रखता है, और कोई अन्य आत्मा उसका स्थान ले नहीं सकता। वह भी 'निरपेक्ष' की तरह नित्य है।

हमारी चेतना में ज्ञान और क्रिया सम्मिलित हैं। यह दोनों एक ही वस्तु के दो पक्ष हैं, और एक दूसरे से अलग नहीं हो सकते। हीगल ने ज्ञान या बोध को सत्ता का तत्व बताया; उसके सहयोगी शापनहावर ने 'इच्छा-शक्ति' या संकल्प को यह प्रतिष्ठा दी। हीगल का मूलक बोध अस्पष्ट था; शापनहावर की इच्छा-शक्ति अंधी थी। यह भी अपने विकास में तीन मंजिलों से गुजरी। पहली मंजिल में यह 'प्राकृत बल' के रूप में व्यक्त हुई; दूसरी मंजिल में इसने संगठन करने वाले 'जीवन' का रूप ग्रहण किया; तीसरी मंजिल में यह 'मन' बनी। यह शक्ति जन्म से अन्धी थी; अब भी इसकी क्रिया अधिकांश विवेक से शून्य ही होती है। परिणाम यह है कि जीवन में दुःख ही दुःख है। हमारा चलना क्या है? कुछ समय के लिए गिरने को टालना है। हमारा जीवन क्या है? मृत्यु की पकड़ में कुछ देर करना है। शापनहावर अपने समय का प्रसिद्ध अभद्रवादी था।

४ आलोचना

आत्मवाद का उद्देश्य मनुष्य के गहरे विद्वाना का दा आश्रमणी में बचाना था। एक आश्रमण प्रवृत्तिवाद की ओर में हुआ था, दूसरा सन्देहवाद की ओर से। कुछ प्रवृत्तिवादी नहून थे कि जैसे गुर्दे में पित्त रम कर बहता है, वैसे ही चिन्तन मस्तिष्क में बहता है। ये आत्मा और परमात्मा की मत्ता से इन्कार करते थे। आत्मवाद ने उनसे विचार-शून्य दाश्री का उत्तर उन्ही की रीति में दिया। प्रवृत्तिवाद ने कहा था—‘प्रवृत्ति के अनिरिक्त कुछ है ही नहीं’, आत्मवाद ने कहा—‘प्रवृत्ति है ही नहीं’। काट न नवीन आत्मवाद का आरम्भ दिया। कुछ लोगो के स्थान में उनका उद्देश्य धर्म को तर्क के आश्रमण में मुरझाने करना था। हीगल ने ब्रह्म जिज्ञासा को धर्म और दर्शन दासा का भासा लक्ष्य बताया।

सन्देहवाद की धारणा यह थी कि हमारे लिए बाह्य जगत का ज्ञान सम्भव ही नहीं। एक ही पदार्थ की बाबत, विविध इन्द्रियो की सूचना एक नहीं होती। जो वस्तु आल से पानी दिखायी देती है, स्थल उमे रेत बताता है। जो हाथो को गर्म और सर्द जल में रखें। फिर दासो को एक ही पात्र के पानी में डालें। जल एक हाथ को गर्म, और दूसरे को सर्द लगेगा। यह भेद वस्तुगत जल के सम्बन्ध में हाता है, व्यक्ति के अपने अनुभव की बाबत ता उमे सन्देह हा ही नहीं सक्तता। जब मैं कहता हू कि मैं भयभीत हा रहा हू, तो कोई दूसरा मुझे यह विश्वास नहीं दिला सक्तता कि मैं भयभीत नहीं हू। वह यही कह सक्तता है कि मेरा भय निराधार है। सन्देहवाद को समाप्त करने का एक सुगम उपाय यह है कि बाह्य जगत को, जिसकी बाबत सन्देह होता है मिने में अस्वीकार कर दिया जाय। बर्कले ने इस रीति का प्रयोग किया।

बर्कले न बाह्य जगत के ज्ञान का ज्ञान-इन्द्रियो के प्रमाण पर आधारित किया, सरल परीक्षण से सहायता ली और हममें भी व्यक्ति के परीक्षण को पर्याप्त समझा। अब इन साधनो को काफी नहीं समझा जाना। ज्ञान-इन्द्रियो की सहायता के लिए, या उनके स्थान में, यन्त्रो का प्रयोग होता है। अब हम स्पर्श में यह नहीं कहते कि ज्वर अधिक है, अग्निनु थर्मामिटर लगाकर कहते हैं कि ज्वर १०२.६ है। निरे परीक्षण का स्थान निरीक्षण ने ले लिया है। हम वही कुछ जानन पर मतोप नहीं करते जा कुदरत हमें अपने आप दिखाती है, अपितु स्थिति को अपनी इच्छानुसार बदल कर, उसमें निश्चित प्रश्न पूछते हैं। ज्ञान अब साझे की पूजी बन गया है। एक ही प्रश्न को हल करने के लिए, अनेक स्थानो पर, अनेक निरीक्षक काम करते हैं। सन्देहवाद का खण्डन अब इतना सुगम नहीं, जितना बर्कले ने समझा था। विज्ञान की

उन्नति ही मन्देहवाद का गण्य है। विज्ञान १००, निश्चय की आशा नहीं करता, परन्तु यह तो समझता ही है कि हम उसके निगट पहुँचने जाते हैं।

मानवी आत्मवाद ने जीवात्माओं को द्रव्य का पद दिया था। निरपेक्ष आत्मवाद ने उन्हें इस पद से वंचित कर दिया है। हमें कहा जाता है कि जो स्थिति जीवात्माओं के सम्बन्ध में चेतनावस्थाओं की है, वही स्थिति 'निरपेक्ष' के मध्य में जीवात्माओं की है। हम प्रियाशील नहीं : प्रिया कर्ता में होनी है, अवस्थाओं में नहीं होनी। कांट ने कहा था—'तुम्हें करना चाहिए, इसलिए तुम कर सकते हो।' हम उन वाक्य को कुछ बदल भी सकते हैं : 'तुम कर सकते हो, इसलिए तुम्हें करना चाहिए।' स्वाधीनता अपने साथ दायित्व लाती है। निरपेक्ष आत्मवाद हमें कर्मशीलता से वंचित कर देता है। इसका फल यह है कि न हमारा दायित्व रहता है, न आत्मिक उन्नति के लिए कोई गुंजाइश रहती है। जो लोग मानव का तत्त्व उसकी स्वाधीनता और नैतिक दायित्व में समझते हैं, उनके लिए निरपेक्ष आत्मवाद मान्य नहीं हो सक्ता।

द्वैतवाद

१ द्वैतवाद के रूप

तर्क के उत्थान में द्वैतवाद ने कई रूप धारण किये हैं। शायद सबसे पुराना रूप वह है जिसका वर्णन पारमियों की धर्म पुस्तक 'जेंदावस्था' में मिलता है। पारमी धर्म के गस्थापक जरबुष्ट का मत था कि प्रत्येक वस्तु में नेकी और बुराई, भद्र और अभद्र दो विरोधी तत्व मिटे हुए हैं, इस नियम से अहरमज्द (परमात्मा) भी बचा नहीं। पीछे इन दोनों तत्वों को अलग करके इन्हें स्वतन्त्र अस्तित्व दिया गया। नये विचार के अनुसार नेकी और बुराई दो पृथक् और स्वतन्त्र तत्व हैं। स्थूल आकार में इन्हें अहरमज्द और अहिरमान (परमात्मा और शैतान) कहा जाता है। इन दोनों में निरन्तर मर्घप जारी है। अन्त में अहरमज्द की विजय होगी, और इस के साथ ही सृष्टि का भी अन्त हो जायगा, क्योंकि सृष्टि इन दोनों तत्वों के मर्घप का आविष्कार ही है।

द्वैतवाद का दूसरा रूप सत्ता और प्रकटनो का भेद है। अफलातू ने इस द्वैत पर बहुत बल दिया, यही उसने मिद्दान्त में मौलिक प्रत्यय है। अफलातू ने सत्ता को प्रत्ययों की दुनिया में देखा। जिस जगत में हम रहते हैं, वह प्रकटना की दुनिया है। जितने घोंडे हमें दिखायी देते हैं, या दिखायी दिये हैं, वे सब 'विशेष' पदार्थ हैं, और घोंडे के 'प्रत्यय' की नकले हैं। वह प्रत्यय ही अकेला 'सामान्य' है। यही हास अन्य पदार्थों का है। दृश्य जगत भास या दीप्तिमान है। इस विचार के अनुसार प्रकटन भी सत्य है, यद्यपि इनकी सत्ता द्रव्य की अपेक्षा निचले दर्जे की है। कुछ विचारकों के मन में सत्ता और प्रकटन का भेद ममस्त और उगके कटाव या प्रकरण का भेद है। प्रकटन भी पूरे अर्थों में सत्ता है, यद्यपि यह अल्प सत्ता है।

मवीन काल में द्वैत ने पुरुष और प्रकृति के भेद का रूप ग्रहण किया है। सत्ता के ये दोनों स्वतन्त्र तत्व हैं। जो कुछ भी दिखायी देता है, वह इन दोनों के गुण-धर्म का प्रकाश है। यह द्वैत ही वर्तमान अध्याय के विचार का विषय है।

२. डेकार्ट का द्वैतवाद

डेकार्ट को नवीन दर्शन का पिता कहा जाता है। जैसा हम देख चुके हैं, उसके विचार में आत्मा का अस्तित्व तो सन्देह का विषय ही नहीं हो सकता। स्वयं सन्देह ही आत्मा के अस्तित्व को असन्दिग्ध बना देता है। 'मैं' चिन्तन करता हूँ; इसलिए मैं हूँ।' डेकार्ट ने इससे आगे बढ़ने के लिए नियम बनाया कि 'जो प्रत्यय पूर्ण रूप में स्पष्ट हो, वह सत् का सूचक है।' उसने देखा कि प्रकृति या प्रत्यय ऐसा प्रत्यय है। इसलिए उसने प्रकृति की सत्ता को भी स्वीकार किया। डेकार्ट ने पुरुष और प्रकृति में जाति-भेद देखा; और यह भेद इतना बड़ा था कि वह इनमें किसी प्रकार के सम्बन्ध की सम्भावना को समझ नहीं सका। परन्तु यह सम्बन्ध हमारे दैनिक अनुभव की साक्षी पर निर्धारित है; और इसे स्वीकार करना ही पड़ता है।

डेकार्ट के समय में भौतिक विज्ञान यन्त्र-विद्या तक ही सीमित था। डेकार्ट के लिए स्वाभाविक था कि वह प्राकृत जगत और मनुष्य के शरीर को यन्त्र के रूप में और आत्मा को यन्त्री के रूप में देखे। डेकार्ट के दृष्टि-कोण का एक फल यह हुआ कि विज्ञान ने यन्त्र को अपने अध्ययन का विषय बनाया, और दर्शन-शास्त्र ने यन्त्री की ओर ध्यान देना आरम्भ किया। डेकार्ट के समय के बाद शरीर-शास्त्र और प्राण-शास्त्र प्रकट हुए। इन्होंने स्थिति को कुछ बदल दिया है, और अब फिर विज्ञान और दर्शन निकट आ रहे हैं।

३. लाक और कांट

डेकार्ट ने चिन्तन को अपने विवेचन का आधार बनाया था। इसमें उसने तत्त्व-ज्ञान की परम्परा को अंगीकार किया था। लाक ने अपने लिए एक नया पथ चुना। उसने ज्ञान को अपने विश्लेषण का विषय बनाया और कहा कि हमारा सारा ज्ञान बाहर से प्राप्त अनुभव पर निर्भर है। परन्तु ज्ञान हमारा है, और हम प्राप्त अनुभव पर चिन्तन करते हैं, और इसमें जोड़-तोड़, संयोग-विभाग, करके अपने अनुभव को विस्तृत करते हैं। हम आत्मा और अनात्मा, पुरुष और प्रकृति, दोनों को मानने पर विवश हैं।

कांट ने इस विचार को और आगे बढ़ाया, और अपनी प्रमुख पुस्तक के पहले वाक्य में ही कहा कि हमारा सारा ज्ञान अनुभव से आरम्भ होता है, परन्तु अनुभव पर ही निर्धारित नहीं। हमें ज्ञान की सामग्री बाहर से मिलती है, परन्तु उसे आकृति देना हमारे मन का काम है। प्रकृति और मन के सहयोग से ही ज्ञान उत्पन्न होता

है। काट न जपन द्वैतवाद में सन्देहवाद का भी मिला दिया, परन्तु वह अब हमारे वर्तमान विषय में जमगन है।

यह न यह ता कहा कि हमारा ज्ञान हम बाहर से प्राप्त होता है परन्तु साथ ही यह भी कहा कि हम इसके गुणा के अनिरिक्त प्रकृति के स्वरूप की वास्तविकता नहीं जान सकते। प्रकृति और ज्ञाना दाना के सम्बन्ध में काट की धारणा ऐसी ही थी। यह दाना 'स्वय-मन्' है और हमारे अनुभव की पट्टी में बाहर है। यह होना हुआ भी शायद और काट दानो द्वैतवादी थे।

अपने उत्थान के पहिले दोरे में विज्ञान ने जगत और मनुष्य को एक यन्त्र के रूप में देखा। वैज्ञानिकों का मन प्रायः प्रकृतिवाद था। अब अवस्था बदल गयी है। इसका बड़ा कारण प्राणविद्या, मनाविज्ञान और मानवी विद्याओं का उत्थान है। भौतिक विज्ञान के प्रसिद्ध प्रवक्ता सर जेम्स जीन्स ने कहा है कि 'वैज्ञानिक अध्ययन का वास्तविक विषय त्रिदश (नचर) की वास्तविक स्थितियाँ नहीं हो सकती, जो टिप्पणियाँ हम नचर की वास्तविकता करते हैं वही अध्ययन के विषय हैं।' मत्ता के स्वरूप की वास्तविकता, जीन्स का मन यह है—'अधिक से अधिक हम यही कह सकते हैं कि विविध युक्तियों का सम्मिलित परिणाम ऐसा प्रतीत होता है कि मत्ता का मानवी विवरण अमानसी विवरण से अधिक उपयोगी है।

अब वैज्ञानिक यह नहीं समझते कि आत्मवाद भर चुका है और दबा भी दिया गया है। अब तो उनकी चिन्ता यह है कि प्रकृति का अस्मिन्व मन्देह में क्या रह। एडिन्ग्टन कहता है —

'मरी चेतना की सामग्री ही अनेक विषय है, जो भर अध्ययन के लिए प्रस्तुत होता है। तुम अपनी चेतना के कुछ भाग का ज्ञान मुझ से सकते हो और इस तरह यह भाग मरी चेतना में भी प्रविष्ट हो जाता है। उन अनुशा की नींव पर जो आम तौर पर माना जाता है मैं तुम्हारी चेतना का भी अपनी चेतना के बराबर का पद देता हूँ और इस गौण चेतना की सहायता से मैं अपने आपका तुम्हारी स्थिति में रख सकता हूँ। इस तरह मेरा अध्ययन का विषय एक नहीं, अनेक चेतनाएँ बन जाती हैं। इन चेतनाओं में से प्रत्येक चेतना एक अलग 'दृष्टि-काण' है। अब इन दृष्टि-काणों का सम्मिलित करने की समस्या खड़ी हो जाती है और इसके द्वारा ही भौतिक विज्ञान की दुनिया व्यक्त होती है। जो कुछ किसी एक चेतना में है उसका बड़ा भाग विनिष्ट होता है और ऐसा प्रतीत होता है कि व्यक्ति की दृष्टि में बदल सकता है।

परन्तु एक स्थायी भाग ऐसा भी है, जो सब चेतनाओं के लिए सांझा है। . . . यह सांझा भाग किसी विशेष व्यक्ति की चेतना में स्थापित नहीं हो सकता : यह तटस्थ भूमि में होना चाहिए—अर्थात् एक बाहर की दुनिया में।

यह सत्य है कि दूसरे चेतन प्राणियों के सम्पर्क के बिना भी मुझे पक्का विश्वास है कि प्राकृत जगत मौजूद है, परन्तु ऐसे सम्पर्क के बिना मेरे पाम कोई हेतु इस विश्वास को सत्य मानने के लिए मौजूद नहीं।”

इस तरह एडिंग्टन प्रकृति की दुनिया को एक आत्मा पर ही नहीं, अनेक आत्माओं के सहयोग पर निर्धारित करता है। पुराने प्रकृतिवादी इसे सुनें, तो कब्रों में घबरा कर लोटने लगें।

५. सांख्य का द्वैतवाद

भारत के दर्शनों में, सांख्य ने द्वैतवाद का बलपूर्वक समर्थन किया है। सत्ता के दो अन्तिम तत्व ‘पुरुष’ और ‘प्रकृति’ हैं। मूल प्रकृति को ‘अव्यक्त’ का नाम दिया गया है। अव्यक्त रूप-विहीन है। पुरुष की दृष्टि पड़ने पर इसमें परिवर्तन होता है, और यह परिवर्तन होता ही रहता है। इस परिवर्तन का कारण प्रकृति में भी विद्यमान है। यह एकरस नहीं, अपितु तीन गुणों का समन्वय है। इन गुणों को सत्व, रजस् और तमस् का नाम दिया गया है। कुछ लोग इन तीनों को विशेषण या धर्म नहीं, अपितु प्रकृति के भाग समझते हैं। हर हालत में, जब तक इन गुणों में सामंजस्य बना रहता है, प्रकृति अव्यक्त दशा में रहती है; जब यह सामंजस्य टूटता है, तो विकार का आरम्भ होता है। इन तीन गुणों का प्रभुत्व बढ़ता-घटता रहता है, परन्तु यह रहते सदा साथ ही हैं। व्यक्त प्रकृति भोग्य या विषय है; यह अचेतन है और क्रियाशील है।

पुरुष एक नहीं, अनेक है। पुरुष-बहुत्व सांख्य सिद्धान्त में एक प्रमुख विषय है।

वर्तमान में सांख्य-सिद्धान्त पर जो पुस्तकें मिलती हैं, उनमें ईश्वर कृष्ण की ‘सांख्य कारिका’ वा ‘सांख्य सप्तति’ बहुत प्रसिद्ध है। कारिका ११ में व्यक्त के निम्न गुण बताये हैं :—

(१) इसके तीन गुण हैं।

(२) यह तीन गुण अलग नहीं हो सकते; सदा इकट्ठे रहते हैं।

(३) व्यक्त विषय या भोग्य है।

(४) यह सब पुरुषों का साक्षा भोग्य है।

(५) परिवर्तन इसका स्वभाव है।

‘ध्यक्त’ भोग्य है, पुरुष भोक्ता है। यह सब भोक्ताओं का साक्षा भोग्य है। यह रयाल घड़ी है, जिसे एंडिग्टन ने जाहिर किया है। उसके स्थान में भी, बाहर की दुनिया वह स्थायी विषय है, जो ‘इस’ या ‘उम’ चेतना का निजी विषय नहीं, अरिन्तु मारी चेतनाओं का साक्षा विषय है।

पुरुष में गुण नहीं, वह ज्ञाता या भोक्ता है, और निरय है। जैसा हम देख चुके हैं, मानसी आत्मवाद के अनुसार ‘प्राकृत पदार्थों का अस्तित्व उनके अनुभूत होने में है।’ जो पदार्थ किसी के ज्ञान का विषय नहीं, वह है ही नहीं। साक्ष्य इसका खण्डन करता है, और इस तरह प्रकृति को अमानसी सत्ता देता है। कारिका ७ में बताया है कि कित-कित हालतों में कोई पदार्थ, वस्तुगत सत्ता रखते हुए भी अनुभव का विषय नहीं बनता। कारिका ऐसी अनुपलब्धि के निम्न कारण बयान करती है —

(१) पदार्थ का अति दूर होना।

अगणित तारे आकाश में विद्यमान हैं, जिन्हें हमारी आंखें यन्त्रों की सहायता से भी देख नहीं सकती, परन्तु उनका अस्तित्व प्रमाणित हो चुका है।

(२) अग्नि निकट होना।

हमें आग में पड़ा काजल दिखाई नहीं देता।

(३) इन्द्रिय की हानि।

अन्धा देखता नहीं, बहरा सुनता नहीं।

(४) मन की घबराहट।

भयभीत पुरुष निकट पड़े पदार्थ को नहीं देखता।

(५) सूक्ष्म होना।

खाड़ कटोरे में डाले, तो रमना उसे चखती है। उसी खाड़ को बड़े मटके में डाले, तो रमना को उसका पता नहीं लगता, परन्तु खाड़ पानी में विद्यमान तो है।

(६) किसी आड़ का बीच में आ जाना।

(७) अन्य पदार्थों में ढब जाना।

दिन के समय तारे नहीं दिखायी देने क्योंकि उनके मुकाबले में सूर्य का प्रकाश बहुत तीव्र होता है।

(८) एव रूप हो जाना।

हरी घास में हरा कीड़ा दिखाई नहीं देना।

जागृता में बनाया गया है कि प्रत्यक्षीकरण का विशेषण आत्मवाद के इस दावे को जटिलता है कि पदार्थों का अस्तित्व उनके उपलब्ध या ज्ञात होने में है।

६. स्वप्न और द्वैतवाद

दिन-रात के २४ घंटों में तीसरा भाग निद्रा में व्यतीत होता है: सोप समय तामकाज में गुजरता है। जागरण में हमारी इन्द्रियां काम करती हैं; निद्रा में यह विश्राम करती है। ज्ञान-इन्द्रियां हमें अलग-अलग गुणों का ज्ञान देती हैं: श्रोत्र रूप दिखाती है, रसना रस की बाबत बताती है, स्पर्श गर्मी-ठंडी का बोध देता है। इन सब बोधों को मिला कर निर्भीक पदार्थ का प्रत्यक्ष कराना मन का काम है। जागरण में मन अपने काम में लगा रहता है। उसके फलस्वरूप हमें अनेक गुणों का बोध नहीं होता; पदार्थों का ज्ञान होता है। निद्रा में मन भी इन्द्रियों की तरह आराम करता है, या इसका काम जारी रहता है?

डेकार्ट ने कहा था कि प्रकृति का गुण विस्तार है, और मन का गुण चिन्तन है। कोई प्राकृत पदार्थ विस्तार रहित नहीं हो सकती; और मन कभी भी चिन्तन-विहीन नहीं होता। यदि यह सत्य है, तो मन का चिन्तन जागरण के अनन्तर बना रहता है। निद्रा की अवस्था में मन की प्रिया को स्वप्न कहते हैं। यदि निद्रा का शारा समय स्वप्न में नहीं घीतता, तो भी कुछ समय तो घीतता ही है।

स्वप्न और जागरण में भेद क्या है? एक भेद की ओर तो ऊपर संकेत किया गया है—जागरण में हमारी इन्द्रियां काम करती रहती हैं, स्वप्न में काम नहीं करती। एक दूसरा भेद यह है कि जागरण में हम गांठें, सामान्य या पब्लिक जगत में रहते हैं; स्वप्न में हम वैयक्तिक, विशेष या निजी जगत में रहते हैं। एक कमरे में दस पुष्प सोये हों और स्वप्न देखते हों, तो उन सब के स्वप्न भिन्न-भिन्न होंगे। वह जाग पड़ें, तो सब कमरे के एक ही मामान को देखेंगे, और एक दूसरे में विचारों का अदल-बदल भी कर सकेंगे।

यह मनोविज्ञान का ख्याल है। मनोविज्ञान फर्ज कर लेता है कि मनुष्यों के शरीर हैं, उनकी इन्द्रियां हैं; कमरे हैं, और उनमें सामान है। हमें यह समझने का यत्न करना चाहिए कि इनका ज्ञान हमें कैसे होता है। दर्शन के कोश में 'फर्ज' शब्द मिलता ही नहीं। यह तो विवेचन कर के जानना चाहता है कि हमारे इन विश्वासों का कुछ आधार भी है या नहीं।

अद्वैतवाद कहता है कि प्राकृत जगत, जिसमें शरीर और इन्द्रियां भी सम्मिलित हैं, कल्पना-मात्र है; द्वैतवाद इस जगत की अमानसी सत्ता को मानता है। दोनों

चेतना के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। अद्वैतवाद कहता है कि जहाँ तक चेतना या सम्बन्ध है, वह जागरण और स्वप्न में एक जैसी है। दोनों में प्रतीत होता है कि हम अन्य मनुष्यों के साथ व्यवहार करने हैं, और इस व्यवहार में अमानसी पदार्थों या भी देखल होता है। स्वप्न निरा मन का खेल है। जागरण में अमानसी सत्ता को भी पर्जन किया जाता है। दशन और विज्ञान दोनों हममें गहमन हैं कि जहाँ मरल समाधान से काम चल सके वहाँ अमरल या पेचीले समाधान को अम्बीकारना चाहिए। अद्वैतवाद कहता है कि स्वप्न को सम्मन मानसिक जीवन का नमूना मान लें तो प्रकृति या मानना आवश्यक नहीं रहता।

भारत में अद्वैतवाद ने अपने पक्ष को सिद्ध करने के लिए स्वप्न का सटारा लिया है। श्वराचार्य के दादा-गुरु गौडपाद ने अपनी कारिकाओं में इसी बात पर जोर दिया है कि, चेतना की स्थिति में, जागरण और स्वप्न में कोई भेद नहीं, और हम केवल चेतना के अस्तित्व को मानने में ही विवश हैं।

क्या द्वैतवाद अपने आपको इस आश्रमण से बचा सकता है ?

अद्वैतवाद दो रूप धारण करता है—एकवाद और अनेकवाद। एकवाद का एक दिलचस्प रूप यह है कि मैं ही ममस्त सत्ता हूँ, शेष सब कुछ मेरे विचार है। इसे भगवद्गीता में 'सालिप्सितम्' कहने हैं। मेरा मानसिक जीवन एक ममान है। इसमें कुछ भेद नहीं पड़ता कि इसे जागरण कहते हैं या स्वप्न। हम जिसे जागरण कहते हैं, उसमें भी चित्त भ्रम या मूर्च्छा की हालत में हम स्वप्न की सी रचना कर रहते हैं। ऐसे एकवाद का कोई तार्किक खण्डन नहीं हो सकता। यह सम्भावना में बाहर नहीं कि मैं इस समय स्वप्न में ही लिख रहा हूँ, और स्वप्न में ही आशा कर रहा हूँ कि कोई इस लेख का पढ़ेगा। यदि हम आरिम्ब अनववाद में विश्वास कर, तो स्थिति बदल जाती है। एक आत्मा और दूसरे आत्मा का सम्पर्क शरीर के द्वारा होता है, और शरीर प्रकृति का अंश है। इसके अनिरिक्त, जैसा एडिङ्टन और साह्यकारिका ने कहा है जब कई मन सम्पर्क में आते हैं तो उनकी विभिन्न चेतनाओं के साथ, एक साथी चेतना भी व्यक्त हो जाती है और इस माझी चेतना का आश्रय वस्तुगत जगत होता है।

गौडपाद कहता है कि जहाँ तक चेतना का सम्बन्ध है जागरण और स्वप्न समान है, उनमें कोई भेद नहीं। इस दावे के मान्य या अमान्य होने पर बहुत कुछ निर्भर है। हमारे ज्ञान में तीन अंश पाये जाते हैं—(१) इन्द्रियो में उपलब्ध ज्ञान, (२) कल्पना और (३) मनन वा बुद्धि का प्रयोग। जहाँ तक पहले अंश का सम्बन्ध है, दोनों में समानता है। कल्पना भी जागरण और स्वप्न दोनों में पायी जाती है। स्वप्न

में तो जगत् प्रभू बन जाता है। बुद्धियुक्त मनन के सम्बन्ध में हम क्या देखते हैं ? में यह क्या चित्र रहता है। ५-६ भाग में इसके समाप्ति होने की आशा है। जो कुछ मुझे तीन भाग के बाद लिखना है, उसका चित्र भी उस समय मेरे मन में मौजूद है। इसी प्रकार का आयोजन हम मन के जीवन के जाग्रत भाग में पाया जाता है। यह बुद्धि-युक्त मनन का फल है। स्वप्न में हम क्या देखते हैं ? मुझे स्वप्न में यह पता नहीं होता कि ५ मिनट के बाद मेरी कल्पना कहाँ पहुँची होगी, विशेष आयोजन के अनुसार कार्य का चलाना तो अलग रहा। बुद्धियुक्त मनन जागरण का प्रमुख चिह्न है; स्वप्न में यह न होने के बराबर है। जागरण और स्वप्न की समानता पर कहते हुए, गीटपाद ने इन्द्रिय-जनित अनुभव और कल्पना के मन्त्रावलि में बुद्धि को भुला ही दिया है। तर्क में तो बुद्धि को ही प्रमुख स्थान मिलता है। उस तरह, हम गीटपाद की इस धारणा को कि, चेतना होने की स्थिति में, जागरण और स्वप्न एक समान हैं, स्वीकार नहीं कर सकते। द्वैतवाद पर जो आक्रमण स्वप्न के विन्दु से किया जाता है, वह इसे तोड़ नहीं सकता।

टेकार्ट ने चेतना और विस्तार को पुरुष और प्रकृति के सारभूत गुण बता कर यत्न किया कि दोनों द्रव्यों के आपसी सम्बन्ध को समझ सके। उसने आत्मा और शरीर में सम्पर्क का स्थान ढटना चाहा, और मस्तिष्क के एक भाग, पिनियल ग्लैंड, को ऐसा स्थान बताया। इस समाधान में किसी को गन्ताप नहीं हुआ। वास्तव में टेकार्ट के सामने प्रश्न आत्मा और प्रकृति के सम्बन्ध का था। उसने इसे संकुचित बना दिया, और प्राकृत जगत् की जगह मनुष्य के शरीर को अपने सम्मुख रखा। ऐसा करना आवश्यक न था। यदि वह प्रश्न को सामान्य रूप में ही देखता, तो सम्भवतः उसकी कठिनाई कम हो जाती।

विक्रम में प्रकृति के एक टुकड़े ने विशेष प्रतिष्ठा का स्थान प्राप्त कर लिया है। यह टुकड़ा मनुष्य का शरीर है। मैं इसे प्रकृति के दो भाग में अलग करता हूँ। मैं यह कैसे करता हूँ ?

(१) प्रथम यह कि ज्ञान और कर्म के रूप में, बाह्य जगत् से मेरा सम्पर्क शरीर के द्वारा होता है। ज्ञान इन्द्रियाँ मुझे बोध देती हैं; कर्म के इन्द्रियाँ मुझे जगत् में परिवर्तन करने के योग्य बनाती हैं। अन्य आत्माओं के अस्तित्व का ज्ञान भी शरीर की सहायता से ही होता है। वे वाणी के प्रयोग से शब्द पैदा करते हैं; मैं कानों के प्रयोग से शब्द को सुनता हूँ।

(२) बाह्य जगत् का ज्ञान देने के लिए ज्ञान-इन्द्रियाँ काम करती हैं; परन्तु शरीर की अपनी अवस्था को जानने के लिए मैं शरीर को ही ज्ञान-इन्द्रिय बनाता

है। मुझ भूत-प्यास लगनी है, पेट में दर्द होता है। इन अवस्थाओं का ज्ञान आत्मा, कान, रमना आदि में नहीं होता, साथ शरीर ही यह सूचना देता है। मेरे सुख-दुःख में तो प्रकृति के इस भोग का विशेष सम्बन्ध है। जो दुःख मुझे अपना मेदा खाली होने से होता है, वह किसी और के मेदे के खाली होने से नहीं होता।

(३) मैं जहाँ वही भी जाता हूँ, मेरा शरीर मेरे साथ होता है। रात को सोने समय में अपनी ऐनब उतार कर मेज पर रख देता हूँ, नाक या कान को उतार कर नहीं रख सकता। नाक और कान मेरे शरीर के अंग हैं, ऐनब अंग नहीं।

(४) ज्ञान-इन्द्रिया में हम त्वचा पर सब से अधिक भरोसा करते हैं। एक ब्राह्मण के अनुसार 'देवना ही विश्वास करना है, त्वचा असली चीज है।' त्वचा दो रूपों में प्रकट होती है—मनिय और निष्क्रिय। जब मैं मेज पर हाथ फेंकता हूँ, तो मैं एक प्रकार का स्पर्श अनुभव करता हूँ, जब कोई कीड़ा मेरे माथे पर बैठ कर चलन लगता है, तो मेरा स्पर्श दूसरे प्रकार का होता है। बाह्य जगत में जितने पदार्थ हैं, उनके सम्बन्ध में मेरा स्पर्श एक या दूसरे प्रकार का होता है। जब मैं अपने माथे पर हाथ रखता हूँ, तो मुझे मनिय और निष्क्रिय दोनों प्रकार के स्पर्श का बोध होता है। यह दुहरा स्पर्श केवल अपने शरीर के सम्बन्ध में ही हो सकता है। मना-विज्ञान की दृष्टि में, यह बोध शरीर की सीमाओं को निर्दिष्ट करने का अन्तिम साधन है।

शरीर के माथे पर गहरा सम्बन्ध तो बात-बात में प्रकट होता है। 'मैं घूमने जा रहा हूँ', 'मे थका हुआ हूँ', 'मेरा नया जूता कुछ तग है'। इन वाक्यों में मैं मन और शरीर में भेद ही नहीं करता। तथ्य यह है कि हम बाह्य जगत की सत्ता को स्वीकार कर या न करें, हम अपने शरीर की सत्ता को स्वीकार करते ही हैं। डेकार्ट ने भ्रम में आत्मा और प्रकृति के सम्पर्क-स्थान को शरीर के किसी गुप्त भाग में दर्शना चाहा। वास्तव में सारा शरीर ही यह सम्पर्क-स्थान है। शरीर में आत्मा और अनात्मा का मेल होता है।

मनुष्य का शरीर द्वैतवाद का प्रबल समर्थक है।

८ नवीन वास्तववाद

शरीर के महत्व को बर्टेरेण्ड रस्सल ने एक नये रूप में पेश किया है। रस्सल के विचार में द्वैतवाद की कठिनाइयाँ दूर नहीं, तो कम हो जाती हैं, यदि हम प्रकृति के स्वरूप की वास्तव प्रचलित विचारों में कुछ परिवर्तन कर लें।

डेकार्ट ने पुष्प और प्रकृति दो भिन्न द्रव्यों का स्वीकार किया था, यद्यपि वह

यह स्पष्ट नहीं देख सका था कि इन दोनों का सम्पर्क कैसे होता है। लाक ने प्रकृति को उसके अप्रधान गुणों से वंचित कर दिया; वर्कले ने प्रधान गुणों को भी मानसी बताया। इन तीनों विचारकों के मत में एक समानता थी; वे समझते थे कि गुण किसी द्रव्य में ही स्थित होते हैं, और द्रव्य स्थायी होता है। डेकार्ट ने सभी गुणों को प्रकृति में देखा; लाक ने केवल प्रधान गुणों को प्रकृति में देखा; वर्कले ने प्रधान और अप्रधान, सभी गुणों को मन में देखा। रस्सल वर्कले से इस बात में तो सहमत है कि रूप, रंग, शब्द आदि किसी स्थायी प्राकृत द्रव्य में नहीं; परन्तु वर्कले की तरह वह यह नहीं मानता कि यह बाहर नहीं, हमारे अन्दर हैं। वह कहता है कि हम द्रव्य और गुण के पदों में चिन्तन करना छोड़ दें, और केवल इन्द्रिय-लब्धों का वर्णन करें। इन लब्धों के अस्तित्व की वास्तविकता तो कोई विवाद नहीं; विवाद का विषय यह है कि वे हमारे अन्दर हैं, या बाहर हैं। रस्सल कहता है कि हम इन इन्द्रिय-लब्धों को प्रकृति के अंश मान लें। जो लब्ध मेरे ज्ञान का विषय हैं, वह सम्भवतः उसी समय तक वास्तविक होंगे, जब तक मेरे ज्ञान-इन्द्रिय उन्हें उपलब्ध करते हैं। मेरे इन्द्रिय-उपलब्ध वही नहीं, जो मेरे पड़ोसी के उपलब्ध हैं। वास्तव में हममें हर एक की अपनी प्राकृत दुनिया है, और वह इन उपलब्धों से बनी है। प्रकृति इन अस्थायी उपलब्धों का ही संग्रह है। जो बात निःसंदेह है, वह यह है कि ये उपलब्ध मन के बाहर हैं। वर्कले ने इन्हें मन के अन्दर स्थित करने में भूल की थी। वर्कले की दलील यह थी—‘मुझे अग्नि अपने बाहर प्रतीत होती है। जब मैं इसके निकट जाता हूँ, तो मुझे गर्मी लगती है और पीड़ा होती है। गर्मी और पीड़ा दोनों एक साथ अनुभूत होती हैं। इसमें तो किसी को सन्देह नहीं कि पीड़ा अग्नि में नहीं, मन में है। इसलिए गर्मी भी, जिसे हम अग्नि में अनुभव करते हैं, हमारे बाहर, अग्नि में नहीं, अपितु हमारे अन्दर मन में है।

रस्सल कहता है, गर्मी हमें अग्नि में अनुभूत नहीं होती, अपने शरीर में अनुभूत होती है। हम पीछे अनुमान करते हैं कि यह अग्नि में है। अग्नि और मन के दरमियान और उनसे अलग हमारा शरीर भी है। गर्मी अग्नि में न हो, तो इससे यह नतीजा नहीं निकलता कि यह मन में है।

रस्सल अपने विचार को सिद्धान्त या मत के रूप में नहीं, अपितु प्रतिज्ञा, कल्पना के रूप में प्रस्तुत करता है। इतना तो स्पष्ट ही है कि उसका झुकाव द्वैतवाद के पक्ष में है। द्वैतवाद व्यावहारिक-ज्ञान का मत है। रस्सल इसका समर्थन करना चाहता है।

तृतीय भाग
विशट-विवेचन

भूमण्डल की रूपरेखा

१. विविध दृष्टिकोण

मैक्समूलर ने कहा है कि जब कोई पुरुष, जो वर्षों से दुनिया को देखता रहता है, अचानक ठहर जाता है, दुनिया पर टकटकी लगाता है, और पुकार उठता है—‘तुम क्या हो?’ तो उसी समय उसके मन में तत्व-ज्ञान जन्म ले लेता है। इसी ख्या को प्रकट करने के लिए कहा गया है कि आश्चर्य विवेक का जनक है। हम : भूमण्डल पर टकटकी लगायें और इससे पूछें—‘तुम क्या हो?’

भूमण्डल इस प्रश्न का उत्तर सब पूछने वालों को एक सा नहीं देता। प्रश्न पूछने वालों को हम तीन श्रेणियों में बांट सकते हैं—

(१) वह लोग जिनके लिए व्यावहारिक ज्ञान पर्याप्त होता है। वे बाह्य तल को देखते हैं; बहुत गहरे नहीं जाते।

(२) वह लोग जो वैज्ञानिक दृष्टि से देखना चाहते हैं। वे गहरे तो जाते परन्तु, एक विशेष दृष्टिकोण से देखने के कारण, उनका आलोकन एक अंशी होता।

(३) वह लोग जो गहरा देखते हैं, और साथ ही अपने दर्शन को सर्वांशी बनाना चाहते हैं। ये दार्शनिक हैं।

जो उत्तर इन तीनों श्रेणियों के लोगों को मिलते हैं, उन्हें देखें।

२. व्यावहारिक ज्ञान का पक्ष

(१) मैं अपने आपको अनेक वस्तुओं से घिरा देखता हूँ।

कुर्सी पर बैठा लिख रहा हूँ। सामने एक कुत्ता सोया है; परे घास, फूल, वृक्ष हैं। मकान के बाहर से आवाज आती है। ऐसा प्रतीत होता है कि कुछ वा सड़क पर खेल रहे हैं।

(२) जिन वस्तुओं से मैं अपने आपको घिरा पाता हूँ, वे असंख्य हैं। प उनमें समानता भी दिखाई देती है। इस समानता की नींव पर, मैं उन्हें वर्गों

या वृत्त जति हाता है, उगम तीन भाग प्रमुख दिशाओं में है :—

जड़ या अजीव पदार्थ

सजीव पदार्थ,

चेतन पदार्थ ।

जड़ पदार्थ केवल प्रकृति के अंग हैं, सजीव पदार्थों में प्रकृति और जीवन मयुक्त हैं, चेतन पदार्थों में प्रकृति, जीवन और चेतना—तीनों एक साथ मिलते हैं । प्रकृति में प्रलय हम न जीवन का और न चेतना को ही बर्ही देते हैं ।

(३) जिनकी चरमता हमारे ज्ञान का विषय है, वे एक दूसरे में सम्बद्ध हैं । वे सब एक ही अवस्था में विद्यमान हैं - कोई यहाँ, कोई वहाँ । इस 'समोच्च' के प्रति-रिक्त यह भी प्रतीत होता है कि वे एक दूसरे की ओर उदासीन नहीं; वे एक दूसरे पर प्रिया और प्रतिनिया करती हैं । इसका मय में प्रसिद्ध दृष्टान्त आकर्षण का नियम है । प्रह्लाद में प्रमेय परमाणु अन्य सभी परमाणुओं को अपनी ओर खींचता है, और उनमें खींचा जाता है । हमारे ज्ञान, उद्देश और प्रिया में, मन और प्रकृति मयुक्त में आते हैं ।

(४) परिवर्तन भूमण्डल का व्यापक सा चिह्न प्रतीत होता है ।

प्राकृत पदार्थों में दृढ़ता-गुटता और बनना क्षमता ही रहता है । सूर्य की गर्मी में समुद्र का जल भाप बनता है । भाप उचाई पर पहुँच कर ठण्डी होती है, और पानी बन कर फिर समुद्र में जा गिरता है । गहारा दूढ़ने है, नदियों में बह कर उनमें अग समुद्र में पहुँचने हैं और वहाँ नये गहारा बनने हैं । सजीव पदार्थों में परिवर्तन वृद्धि का रूप धारण करता है । ऐसे पदार्थों में वृद्धि के साथ यह भी देते हैं कि विविध अंग एक ही उद्देश्य की पूर्ति के लिए काम करते हैं ।

(५) जीवित पदार्थों की बाबत हम एक विचित्र बात देखते हैं - जीवन हर एक हालत में अपने आपका सुरक्षित रखना चाहता है । वृक्ष जड़ प्रकृति को सजीव प्रकृति में बदल गये हैं । चेतन प्राणी, जिनमें जीवन ऊँचे स्तर पर प्रकट होता है, ऐसा नहीं कर सकते । उनकी हानि में जीवन जीवन पर पक्का है । वे या तो वन-स्पति पर गुजारा करते हैं, या एक दूसरे को अपना आहार बनाते हैं । वे चल देने से पहले अपने जैंग अन्य प्राणियों को पैदा कर देते हैं । सन्तान-उत्पत्ति भी वास्तव में व्यक्ति की वृद्धि ही है । मनुष्यों में व्यक्ति का जन्म माता-पिता के संयोग से होता है । इससे व्यक्ति को पिछली नसल के दो व्यक्तियों की प्रकृति में चुनने का अवसर मिलता है । यह उत्पत्ति का बड़ा साधन है ।

३. विज्ञान की दुनिया

विज्ञान की प्रमुख शाखा भौतिक विज्ञान है। कहा जाता है कि अन्य शाखाएं वास्तव में भौतिक विज्ञान के अनुरूपक ही हैं। भौतिक विज्ञान की दृष्टि में, जो कुछ इसके अध्ययन का विषय हो सकता है, वही भूमण्डल है। यदि कोई सत्ता ऐसी है, जो इस अध्ययन का विषय नहीं बन सकती, तो विज्ञान के लिए दो मार्ग खुले हैं—या तो उसके अस्तित्व से इन्कार कर दे, या यह कह दे कि उसे ऐसी सत्ता से कोई वास्ता नहीं। कुछ वैज्ञानिक एक मार्ग को अपनाते हैं; कुछ दूसरे मार्ग को। इस तरह विज्ञान की बाबत पहली बात ध्यान में रखने की यह है कि विज्ञान, अपने काम के लिए, सत्ता में से जो कुछ आवश्यक समझता है, अलग कर लेता है, और उसी पर अपना ध्यान लगाता है। चूंकि सारे वैज्ञानिक एक प्रकार से ही पृथक्करण नहीं करते, परिणाम यह होता है कि भूमण्डल के रंग-रूप की बाबत पर्याप्त मतभेद हो जाता है। कुछ समय पहले समझा जाता था कि वैज्ञानिक के हाथ में एक अच्छा कैमरा है। वह प्लेट को प्रकाश के सामने करता है, और सत्ता अपना ठीक चित्र उस पर अंकित कर देती है। ग्लैडस्टन कहा करता था कि कैमरा कभी झूठ नहीं बोलता। इस विचार ने विज्ञान के लिए सर्वसाधारण के मन में अपार श्रद्धा पैदा कर दी। अब स्थिति बदल गयी है। वैज्ञानिक आप ही समझने लगे हैं कि वे फोटोग्राफर नहीं, चित्रकार हैं। पहले कहा जाता था कि विज्ञान जो कुछ कहता है, परीक्षण और निरीक्षण के आधार पर कहता है। अब जो कुछ देखा जाता है, उसका समाधान करने के लिए नैयायिक रचनाएं रची जाती हैं; और उन्हें सत्ता स्वीकार किया जाता है। परिणाम यह है कि दैनिक व्यवहार की दुनिया और वैज्ञानिक कल्पना की दुनिया में कोई समानता नहीं रहती।

दोनों दुनियाओं में प्रमुख भेद ये हैं :—

(१) व्यावहारिक ज्ञान के लिए, भूमण्डल का प्रमुख पहलू इसका नातात्व है। अनेक पदार्थ विद्यमान हैं, जिन्हें उनके गुणों की नींव पर एक दूसरे से अलग किया जाता है। विज्ञान रूप, रस आदि अप्रधान गुणों के वस्तुगत अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता; परिमाण, आकृति, और गति के अस्तित्व को मानता है। परमाणुवाद, जो अभी तक विज्ञान का प्रिय सिद्धान्त रहा है, मानता है कि परमाणुओं में परिमाण और आकृति हैं, और वे गति करते हैं। पहले कहा जाता था कि परमाणु ठोस है, सरल है, और अखण्ड है। अब कहा जाता है कि परमाणु भी एक प्रकार का सौर्य-मण्डल है, जिसमें एक केन्द्र के गिरे कुछ इलेक्ट्रॉन चक्कर लगाते रहते

है। यह वैज्ञानिकों के एक दल का मत है। दूसरा दल कहता है कि प्राकृत द्रव्य का कोई अस्तित्व नहीं, केवल शक्ति या 'एनर्जी' विद्यमान है। यह एनर्जी लहरो या तरंगों के रूप में प्रकट होती है। ये लोग प्रकृति और गति का कथन नहीं करते, केवल गति का कथन करते हैं।

रूप-रंग, रस, राग, सौंदर्य से भरे भूमण्डल का तत्त्व परमाणु और गति, या निरी लहरे हैं, जो आकाश में फैल रही हैं।

(२) व्यावहारिक ज्ञान पदार्थों के भेद की वास्तविकता बताता है। भेद तो गुणों के आधार पर होता है। जब गुण ही नहीं, तो भेद कहा रहेगा? जड़, मज्जीव, और चेतन का भेद मौलिक नहीं। प्रकृति की गति में ही, एक खाम अवस्था के पटु घने पर, जीवन व्यक्त हो जाना है, और पीछे, एक अन्य अवस्था के पटु घने पर, चेतना प्रकट हो जाती है। व्यावहारिक ज्ञान जीवन और चेतना का प्रमुख स्याद देता है, विज्ञान की दृष्टि में, ये दोनों आवस्मिक घटनाएँ हैं, और किसी समय भी इनका अन्त हो सकता है। सीमित काल के लिए इनका विद्यमान होना कोई महत्व नहीं रखता।

(३) व्यावहारिक ज्ञान कहता है कि भूमण्डल के भाग एक दूसरे के कारण-कार्य सम्बन्ध से गठित हैं। विज्ञान इस सम्बन्ध को स्वीकार करता है, और विज्ञाप स्थितियों में, ऐसे सम्बन्ध की खोज करना इसका प्रमुख काम है। कारण और कार्य के स्वरूप की वास्तविकता बहुत मतभेद हैं।

साधारण पुष्प द्रव्य को कारण समझता है। दार्शनिकों में भी बहुतोंरे इसी मत के हैं। हम कहते हैं—'सूर्य अपने तेज से बर्फ को पानी बना देता है, पानी का भाप बना देता है।' सूर्य कारण है, बर्फ या जल की अवस्था का परिवर्तन कार्य है।

ज्ञान स्टूअर्ट मिल ने, जो चिर काल तक विज्ञान का दार्शनिक सम्राट्ठा जा रहा, कारण के प्रत्यय में से द्रव्य का निवाल दिया, और कहा कि कारण और कार्य दोनों घटनाएँ हैं। उनके विचार में, जब एक घटना, हर हालत में, किसी अन्य घटना के पीछे प्रकट होती है, तो पहली घटना का कारण कहते हैं, और दूसरी घटना का कार्य कहते हैं। अगर ये दोनों गनों (सम्बन्ध की नित्यता, और अन्य स्थितियों में उदासीनता) पूरी हो जाय, तो यह सम्बन्ध सदा बना रहता है।

इस विवरण में कुछ कठिनाइयाँ हैं। दिन के पीछे रात्रि होती है, रात्रि के पीछे दिन होता है, परन्तु हम उन्हें एक दूसरे का कारण या कार्य नहीं कहते। मिल हमसे उत्तर में कहता है कि यदि पृथ्वी अपनी अक्षरेखा के निम्न घूमना बन्द कर दे, तो दिन-रात का एक दूसरे के पीछे आना बन्द हो जायगा। यह तब पृथ्वी के घूमने पर

कुछ नवीन वस्तुवादी कहते हैं कि बाह्य जगत की मामूली जिसे हम उसके असली रूप में देखते हैं, द्रव्य या द्रव्य के गुण नहीं; अपितु 'इन्द्रिय-उपलब्ध' हैं। सम्भवतः ये उपलब्ध प्रत्येक ज्ञाता के लिए भिन्न हैं। वर्टरेड रस्मल ने इस प्रकार का विचार प्रस्तुत किया है।

दूसरी समस्या बाह्य जगत और आन्तरिक जगत के भेद की है।

बाहर की घटनाओं में हमें व्यवस्था या नियम की प्रधानता दिखाई देती है। 'प्रधानता' इसलिए कि व्यवस्था के साथ अव्यवस्था या अनियमितता का भाव भी दिखाई देता है। वैज्ञानिकों के विचारानुसार परमाणु भी अपनी गति में कभी-कभी मर्यादा का उल्लंघन कर देते हैं। जब हम अन्दर की ओर देखते हैं, तो हमें स्वाधीनता के दर्शन होते हैं। कांट ने कहा था—'प्राकृत पदार्थ नियम के अधीन चलते हैं'; मनुष्य अपने आपको नियम के प्रत्यय के अधीन चलाने की योग्यता रखता है।' घटना और क्रिया में मौलिक भेद है : घटना होती है; क्रिया की जाती है। बाहर में दोनों एक प्रकार की दीखती है; स्वयं कर्त्ता अपनी क्रिया को निरी घटना के रूप में देख नहीं सकता।

मन और शरीर के सम्बन्ध की वादत तत्त्व-ज्ञान क्या कहता है?

प्रकृतिवादी तो चेतना को प्रकृति के परिवर्तन का एक परिणाम ही समझते हैं। प्रत्येक मानसिक अवस्था किसी शारीरिक अवस्था का परिणाम है। इस मत के अनुसार मन और शरीर में कारण-कार्य सम्बन्ध तो है, परन्तु वह एक तरफ से ही है। केवल प्रकृति ही क्रियाशील है।

कुछ लोग मन और शरीर दोनों को क्रियाशील तो समझते हैं, परन्तु कहते हैं कि इन दोनों के क्रिया-क्षेत्र अलग हैं। हां, दैवयोग से इनमें समानान्तरता विद्यमान है। प्रकृति की अवस्थाओं में कारण-कार्य का सम्बन्ध है : क से ख उत्पन्न होता है; ख से ग; और ऐसा ही क्रम चलता है। क, ख, ग... आदि के व्यक्त होने के साथ ही, दूसरी ओर मानसिक घटनाएं 'क' 'ख' 'ग'... 'आदि' भी प्रकट होती जाती हैं। यह समानान्तरता इतनी प्रभावशाली होती है कि हमें कारण-कार्य सम्बन्ध की भ्रान्ति होने लगती है।

तीसरा विचार यह है कि शरीर मन पर प्रभाव डालता है, और मन शरीर पर प्रभाव डालता है। इन दोनों में दोनों तरफों से कारण-कार्य का सम्बन्ध है। मेरे पांव पर चोट लगती है। मेरा ध्यान तुरन्त उधर हो जाता है; मुझे पीड़ा होती है, और मैं, नयी स्थिति को बदलने के लिए, जो कुछ कर सकता हूं, करता हूं। ज्ञान, भाव और क्रिया-मन के तीनों चिह्न व्यक्त हो जाते हैं। दूसरी ओर मैं लिखना चाहता

४ दशम शास्त्र का पक्ष

व्यावहारिक ज्ञान का काम देखना है। विज्ञान का प्रमुख काम देखना और रक्षित हुए का व्यवस्थित करना है। परन्तु यह समाधान का भा अपन सामन रखता है। दशम शास्त्र परीक्षण की आर उत्तमान नहीं हाता परन्तु इसका प्रमुख काम समाधान करना है। इस समाधान का विषय मनुष्य का अनुभव ही है।

कठ उपनिषद् में कहा है कि हमारा ज्ञान इन्द्रिया बाहर का मुलती है इस लिए, हम प्राय बाह्य जगत् का ही दन्त ह। कुछ लोग अन्तर की आर भी दन्त ह। दशम में अन्दर और बाहर के भेद का समपन का यन्त्र होता है। जन्म ज्ञान भी भूमण्डल में पूछता है—'तुम क्या हा?' भूमण्डल कोई स्पष्ट उत्तर नहा देता। तत्त्व-ज्ञान पूछता बन्ध नहीं करता। कुछ विचारका के स्थाल में ता इसका प्रमुख काम प्रश्न पूछना ही है। अन्तर् प्रश्न पूछ जात ह उनमें प्रमुख प्रश्न यह —

(१) हम अन्दर और बाहर में भेद करत ह। बाहर कुछ है भी या कुछ जगत् कल्पना मात्र ही है? हम इसकी बाबत क्या जानत ह? और क्या जानत ह?

(२) यह 'जानना' क्या है? ज्ञान और जय में क्या भेद है?

(३) ज्ञान और जय के जन्म भाग में जो ज्ञान से निरन्तर है क्या सम्बन्ध है?

दशम शास्त्र इन समस्याओं पर मनन करत ह और जिन निश्चित तरीक पर नहा पहुचत। अन्य जगत् में मनन का काम कभी समाप्त नहीं हाता मन जारी रहता है।

पहले प्रश्न के सम्बन्ध में कुछ लोग कहत ह कि हम बाह्य जगत् का ज्ञान जिन के द्वारा जानत ह और जगत् जगत् बाह्य जगत् में जानत ह। कुछ लोग इनकी दूर नहीं जान। ये कहत ह कि हम बाह्य जगत् का नहा अगिनु उनसे जिन या जिन जिनका का ज्ञान ह। अन्तर् हमारा जगत् में बाहर है हम नहा का ही जगत् जानत ह।

इन ज्ञान विभाग के अन्तर् मन का काम कुछ ज्ञान है ज्ञान की जिन में कुछ जगत् में परिवर्तन करता नहीं। जगत् जगत् विचार के अनुसार जगत् जगत् का जिन में जगत् के जिन का जगत् जगत् है। इस परिवर्तन के जगत् हा जगत्-ज्ञान जगत् जगत् है। जगत् विचार जगत् विचार में भा जगत् जगत् है और जगत् है कि जगत् जगत् का जिन बाहर है ही जगत् जगत् जगत् जगत् की बाबत ही जानत ह।

कुछ नवीन वस्तुवादी कहते हैं कि वास्तव जगत की सामग्री जिससे हम उसके असली रूप में देखते हैं, द्रव्य या द्रव्य के गुण नहीं; अपितु 'इन्द्रिय-उपलब्ध' है। सम्भवतः ये उपलब्ध प्रत्येक ज्ञाता के लिए भिन्न हैं। वर्देरैंड रस्मन् ने इस प्रकार का विचार प्रस्तुत किया है।

दूसरी समस्या वास्तव जगत और आन्तरिक जगत के भेद की है।

वाह्य की घटनाओं में हमें व्यवस्था या नियम की प्रधानता दिखाई देती है। 'प्रधानता' इसलिए कि व्यवस्था के साथ अव्यवस्था या अनियमितता का भाव भी दिखाई देता है। वैज्ञानिकों के विचारानुसार परमाणु भी अपनी गति में कभी-कभी मर्यादा का उल्लंघन कर देते हैं। जब हम अन्दर की ओर देखते हैं, तो हमें स्वाधीनता के दर्शन होते हैं। कांट ने कहा था—'प्राकृत पदार्थ नियम के अधीन चलते हैं; मनुष्य अपने आपको नियम के प्रत्यय के अधीन चलाने की योग्यता रखता है।' घटना और क्रिया में मौलिक भेद है : घटना होती है; क्रिया की जाती है। वाह्य में दोनों एक प्रकार की दीखती हैं; स्वयं कर्त्ता अपनी क्रिया को निरी घटना के रूप में देख नहीं सकता।

मन और शरीर के सम्बन्ध की वास्तव तत्त्व-ज्ञान क्या कहता है ?

प्रकृतिवादी तो चेतना को प्रकृति के परिवर्तन का एक परिणाम ही समझते हैं। प्रत्येक मानसिक अवस्था किसी शारीरिक अवस्था का परिणाम है। इस मत के अनुसार मन और शरीर में कारण-कार्य सम्बन्ध तो है, परन्तु वह एक तरफ से ही है। केवल प्रकृति ही क्रियाशील है।

कुछ लोग मन और शरीर दोनों को क्रियाशील तो समझते हैं, परन्तु कहते हैं कि इन दोनों के क्रिया-क्षेत्र अलग हैं। हां, दैवयोग से इनमें समानान्तरता विद्यमान है। प्रकृति की अवस्थाओं में कारण-कार्य का सम्बन्ध है : क से ख उत्पन्न होता है; ख से ग; और ऐसा ही क्रम चलता है। क, ख, ग... आदि के व्यक्त होने के साथ ही, दूसरी ओर मानसिक घटनाएं 'क' 'ख' 'ग'... 'आदि' भी प्रकट होती जाती हैं। यह समानान्तरता इतनी प्रभावशाली होती है कि हमें कारण-कार्य सम्बन्ध की भ्रान्ति होने लगती है।

तीसरा विचार यह है कि शरीर मन पर प्रभाव डालता है, और मन शरीर पर प्रभाव डालता है। इन दोनों में दोनों तरफों से कारण-कार्य का सम्बन्ध है। मेरे पांव पर चोट लगती है। मेरा ध्यान तुरन्त उधर हो जाता है; मुझे पीड़ा होती है, और मैं, नयी स्थिति को बदलने के लिए, जो कुछ कर सकता हूं, करता हूं। ज्ञान, भाव और क्रिया-मन के तीनों चिह्न व्यक्त हो जाते हैं। दूसरी ओर मैं लिखना चाहता

भूमण्डल-प्रवाह और उसका समाधान

१. भूमण्डल या दृष्ट का तत्त्व

पिछले अध्याय में, हम भूमण्डल की रूप-रंगता का वर्णन करते रहे हैं। अंग्रेजी में इसके लिए 'नेचर' शब्द का प्रयोग होता है। 'नेचर' के प्रत्यय में दो विचार प्रधान हैं :—

(१) हम हर ओर परिवर्तन देखते हैं। पदार्थ बनने और टूटने हैं; जो दृष्ट है, वह अदृष्ट हो जाता है; जो अदृष्ट था, वह दृष्ट हो जाता है। इस सारे परिवर्तन की पृष्ठभूमि स्थिर है। इस स्थिरता के मुकाबले में ही हमें अस्थिरता का बोध होता है। यह स्थायी सत्ता 'नेचर' कहलाती है।

(२) भूमण्डल में जो घटनाएं होती हैं, वे अगंगत या क्रमरहित नहीं होतीं। इनमें व्यवस्था दिखायी देती है। यदि जगत में व्यवस्था ही व्यवस्था हो, तो हमें इसके अस्तित्व का ज्ञान ही नहीं हो सकता। व्यवस्था के साथ अव्यवस्था भी विद्यमान है। जिरा तरह अस्थिरता हमारा ध्यान स्थिरता की ओर फेरती है, उसी तरह अव्यवस्था की ओर संकेत करती है। व्यवस्था 'नेचर' के प्रत्यय में दूसरा अंग है।

भूमण्डल की वास्तविक विचार करते हुए, हमें अनिवार्य रूप में पूछना होता है कि—

(१) यह कैसे विद्यमान हो गया ?

(२) इसमें व्यवस्था का आगमन कैसे हुआ ?

वर्तमान अध्याय में, इन दोनों प्रश्नों पर विचार करेंगे।

१. भूमण्डल का आरम्भ

हम जो कुछ निर्जीव या सजीव देखते हैं, वह अनित्य दिखाई देता है। हम आप भी जीवन को किसी समय आरम्भ करते हैं; कुछ देर यहां टिकते हैं; और फिर चल देते हैं, हम पूछते हैं कि जो कुछ अल्प अंशों की वास्तविकता दिखाई देता है, क्या वही समस्त भूमण्डल की वास्तविकता भी ठीक है ? क्या कोई समय ऐसा था, जब इसका भी आरम्भ हुआ ?

कुछ लोग प्रश्न का उत्तर 'हां' में देने हैं, कुछ 'नहीं' में दते हैं, और कुछ 'हां' और 'नहीं' को मिलाने का यत्न करते हैं। पहिली श्रेणी के विचारक कहते हैं कि एक विशेष समय पर सृष्टि की रचना हुई। यह रचना स्रष्टा ने की। इस विचार के साथ कुछ प्रसिद्ध धर्मों ने हमें परिचित कर दिया है। क्यों परमात्मा ने एक विशेष समर्पित रचना परावश्यकता किया? इसकी वास्तव कुछ नहीं कहा जा सकता। आम ब्यापक यही है कि परमात्मा ने शून्य में विश्व को उत्पन्न किया, परन्तु इसके अतिरिक्त मध्यकाल में दो और विचार भी थे। एक विचार के अनुसार, परमात्मा ने अपने एक अंश को विश्व का रूप दे दिया, दूसरे के अनुसार, परमात्मा ने विश्व को अपने अन्दर से निकाला, जैसे मकड़ी जाले का अन्दर से निकालती है। इस तरह रचना का 'उत्पादन', 'विभाजन' और 'उद्घाटन'—तीन रूपों में देखा गया है। पहले विचार के अनुसार, परमात्मा सृष्टि का निमित्त कारण है, दूसरे और तीसरे विचारों के अनुसार, वह सृष्टि का निमित्त कारण ही नहीं, उपादान कारण भी है। उद्घाटन का ब्यापक भारत में प्रचलित है। पश्चिम में प्लाटीनस ने इसका प्रसार किया। दोनों के अनुसार, उद्घाटन एक गिरावट है। पूर्ण परमात्मा को इसकी इच्छा क्यों हुई? नवीन वेदान्त में 'माया' इसके लिए उत्तरदायी है। प्लाटीनस के विचार में, सृजन परमात्मा का स्वभाव ही है, किसी अन्य कारण को ढूँढना आवश्यक नहीं।

प्रश्न का दूसरा उत्तर यह है कि भूमण्डल का आरम्भ कभी हुआ ही नहीं : यह अनादि है, और अनन्त भी है। डिमित्रादिस के परमाणुवाद में हम इस बात का एक दृष्टान्त देख चुके हैं।

इस विचार को हम स्वभाववाद या 'नैचुरलिस्म' कह सकते हैं। भूमण्डल अपने समाधान के लिए, आप ही पर्याप्त है, किसी अलौकिक, दैवी शक्ति की सहायता की जरूरत नहीं।

तीसरा विचार ऊपर के दोनों विचारों का मेल करने का यत्न है। भवन बनाने के लिए सामग्री की आवश्यकता है। ईंट, चूना, लोहा, लकड़ी आदि के बिना, वायु में किले बन सकते हैं, परन्तु भूमि पर छोटा झोपड़ा भी नहीं बन सकता। दूसरी ओर भवन बनाने के लिए सामग्री ही पर्याप्त नहीं, सामग्री को विशेष आकार देने के लिए भवन-निर्माण करने वाले की भी आवश्यकता है। इस विचार के अनुसार, भूमण्डल की सामग्री, प्रकृति, ता अनादि है, परन्तु इसे आकार देने के लिए, निमित्त कारण की आवश्यकता है, दार्शनिकों ने, पहले दो विचारों की अपेक्षा, इस विचार को अधिक सन्तोषजनक समझा है। अफलातू के विचारानुसार, सृष्टि में व्यवहार और अव्यवस्था

वेद्यमान हैं। आरम्भ में अव्यवस्था ही थी। परमात्मा ने व्यवस्था को स्थापित परन्तु परमात्मा भी प्रकृति के नियमों के प्रतिकूल नहीं कर सकता। वह नियमों को बरत कर ही अपना उद्देश्य सिद्ध कर सकता है। अपूर्णता का कारण का तमोगुण है, जो सारे यत्न के मार्ग में बाधा बनता है।

परन्तु ने सामग्री और आकृति के भेद पर विशेष बल दिया। उसने परमात्मा 'ल कारण' का नाम दिया है। उसके विचार में, उत्थान के साथ सामग्री की 'आकृति का महत्व बढ़ता जाता है। जीवित पदार्थों का सारा यत्न सामग्री 'आकृति देने, और फिर उस आकृति को स्थिर रखने में व्यय होता है। नीम के को लें। अन्य वृक्षों की तरह, इसमें भी आक्सिजन, हाइड्रोजन, और कार्बन ही मात्रा में हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि जीवन-शक्ति इन और कुछ अन्य अंशों को कर नीम की आकृति तैयार करती है, और जहां तक बन पड़ता है, उसे स्थिर है। यह भी कह सकते हैं कि आकृति सामग्री को विशेष ढांचे में ढालती है। यह तो भूमण्डल के आरम्भ की वावत हुआ। जैसा हम कह चुके हैं, भूमण्डल नेचर' के प्रत्यय में व्यवस्था का अंश सम्मिलित है। अब इसकी वावत कुछ र करें।

भूमण्डल की व्यवस्था : यंत्रवाद और प्रयोजनवाद

व्यवस्था और अव्यवस्था, क्रम और क्रमहीनता, दोनों संसार में विद्यमान हैं। प्रश्न तो यही है कि हमें अव्यवस्था की अपेक्षा व्यवस्था के समाधान की चिन्ता है? दोनों एक ही स्थिति के तथ्य हैं। जब मैं जूते पहिनने लगता हूं, तो किसी कारण के अभाव में, कभी दायां जूता पहले पहिनता हूं, कभी बायां। यदि पुरुष, मुझे बताये बिना मुझे देखता रहे, तो वह सौ दो सौ बार देखने के बाद पायेगा कि जितनी बार एक क्रिया होती है, लगभग उतनी बार ही दूसरी क्रिया है। इसमें हैरानी की कोई बात नहीं। परन्तु यदि वह देखता है कि मैं १०० ८५ बार पहले बायां जूता पहिनता हूं, तो उसके लिए प्रश्न खड़ा हो जाता है! वह देखे कि ६० अन्य मनुष्य भी ऐसा ही करते हैं, तो उसके लिए प्रश्न और गहरा हो जाता है। यहां दो क्रियाओं में से एक क्रिया के चुनाव का प्रश्न है। अब पना करें कि चुनाव करने वाले अनेक हैं, और जिन विधियों में से चुनाव करना वे भी अनेक हैं। इस हालत में स्वाभाविक यही है कि चुनावों में असमानता हो। इस हालत में भी क्रिया में ७०-७५% समानता पायी जाय, तो हम इसकी ओर से सीन हो ही नहीं सकते।

एक और स्थिति की कल्पना करें। एक मरभूमि या रेगिस्तान में १०० घर एक-दूसरे से अलग-अलग एक स्थान में दूसरे स्थान को जाते हैं। वहाँ कोई सीमा चिह्न नहीं है। उनके पाव का निशान रेत पर पड़ता है। उनका गणित कितना सम्भव मात्र है? सीधा मात्र केवल एक है। दूर मार्गों की कोई गिनती ही नहीं। अब यदि यह पता चले कि उनमें बहुमर्यादा या अच्छी सस्ती सीधे मात्र पर चली है तो एक महत्वपूर्ण प्रश्न उठ खड़ा होता है। जहाँ सम्भावना का इतना महत्व है वहाँ व्यवस्था के लिए तो हम तैयार हो जाना है। व्यवस्था का मौजूद होना एक समस्या होती है।

७ व्यवस्था के कुछ रूप

व्यवस्था या एकरूपता कई रूपों में प्रकट होती है। यहाँ हम तीन रूपों की ओर संकेत करेंगे।

- (१) द्रव्य और गणों का सम्बन्ध
- (२) कारण-कार्य का सम्बन्ध
- (३) पञ्च-महिया के नैसर्गिक उत्पन्न (इन्स्टिक्ट)

इन तीनों एकरूपताओं का जीवन-व्यवहार के साथ गहरा सम्बन्ध है।

हम प्रत्येक पदार्थ का उसके गणों से पहचानते हैं। गणों में गण नहीं है। क्योंकि प्रत्येक वस्तु में कई गण पाए जाते हैं। ये गण इकट्ठा मिलते हैं। द्रव्य उनके संयोग का स्वरूप है। मास्टर शास्त्र के अनुसार ज्ञान विज्ञान विज्ञान गणों का ज्ञान देती है। मन इन्हें गणित करके एक पदार्थ का ज्ञान देता है। मन द्रव्य का एकता की रचना नहीं करता। इसे देखता है। हमारे लिए यद्यपि प्रमाण में मन की बात यह है कि प्रत्येक वस्तु अपने-अपने कारणों से रहती है।

दूसरी एकरूपता कारण-कार्य सम्बन्ध की है। यह सम्बन्ध दृष्टि में स्थित पदार्थों का संयोग नहीं। अग्नि का जल बनाने वाली घटनाओं का सम्बन्ध है। यह सम्बन्ध व्यापक है। अपने उद्देश्यों की पूर्ति के लिए हम साधनों का प्रयोग करना जानते हैं और हम जानते हैं कि जो साधन बिना निष्पत्ति में आते सफल होता है वह भी सफल होना है।

नैसर्गिक उत्पन्न ज्ञान के व्यक्तियों में एक समान मिलते हैं। ये व्यक्ति के जीवन में स्थित नहीं होते। ये एक उद्देश्य की निर्दिष्ट साधन होते हैं। यद्यपि व्यक्ति का ज्ञान स्पष्ट ज्ञान नहीं होता। यह उद्देश्य सीधे या अप्रत्यक्ष रूप में व्यक्ति या व्यक्ति के जीवन का सुगम बनाना होता है।

३. व्यवस्था के दो समाधान

इन एकस्पताओं का समाधान कैसे कर सकते हैं ? लोकवाद कहता है कि प्रकृति के नियम इस समाधान के लिए पर्याप्त हैं, लोकान्तरवाद के अनुसार इन व्यवस्थाओं को समझने के लिए हमें, लोक से परे और ऊपर एक चेतन और विवेकयुक्त मत्ता की शरण लेनी पड़ती है।

विज्ञान राशि और शक्ति (मास और एनर्जी) का वर्णन करता है। आजकल एनर्जी का प्रत्यय प्रधान है। पहले 'वस्तु' की ओर विशेष ध्यान दिया जाता था, अब क्रम या व्यवहार की ओर दिया जाता है। इसके फलस्वरूप, 'लोकवाद' पहले 'प्रकृतिवाद' के पदों में कथन करता था, अब 'यन्त्रवाद' के पदों में करता है। यन्त्र-वाद का मर्म क्या है ?

करणों या हथियारों का प्रयोग चिरकाल से मानव-क्रिया का चिह्न बना हुआ है। परन्तु १९ वीं शती में इन करणों ने बहुत पेचीदा रूप ग्रहण कर लिया। ये हथियार मशीनें कहलाते हैं। इंग्लैंड के जीवन में मशीन इतनी प्रधान हो गयी कि यन्त्रों का बनाना और यन्त्रों का चलाना नागरिकों की बहुसंख्या का काम बन गया। कपास का काटना, सूत का बुनना, वस्तु सीना, धोना, मुखाना, तह करना—सब कुछ मशीन में होने लगा। मशीन घरों में भी घुसी, और इसने खाना पकाना, पात्रों का साफ करना, उन्हें सुगंधित आरम्भ कर दिया। खाने की जो चीजें डब्बों में बन्द बाजार में विकती हैं, उन पर लिखा होता है—'हाथ में न छुआ हुआ।' जो लोग आगे-पीछे, दाये-बाये यन्त्र ही देखें, उनके दिमाग में यन्त्र का ख्याल प्रमुख हो जाता है, और 'यन्त्रवाद' उनका दार्शनिक मिद्धान्त होने लगता है।

यन्त्र नियम के अनुसार काम करता है, जो एनर्जी उसमें है, वह निश्चित क्रम में व्यय होती है। यन्त्र कोई चुनाव नहीं करता, इसके लिए अच्छे-बुरे, उपयोगी-अनुपयोगी, का भेद नहीं। यदि कहीं पूर्ण निष्पक्षता मिलती है, तो यन्त्र में मिलती है। यन्त्रवाद कहता है कि समस्त भूमण्डल भी यन्त्र की तरह नियमबद्ध चल रहा है, यह नियत पथ में डहर-उधर हो ही नहीं सकता। 'प्रयोजनवाद' इस दावे को स्वीकार नहीं करता। यह कहता है कि यन्त्र तो बना ही प्रयोजन की सिद्धि के लिए है। मिलाई की मशीन सीने में पहले बनती है, और इसका बनाने वाला प्रयोजन के साथ काम करता है। यन्त्र तो प्रयोजन का साकार रूप ही है। यन्त्रवादी उत्तर में कहता है—'मैं यन्त्र की वास्तव कह रहा था, तुमने यन्त्र बनाने वाले की वास्तव कहना आरम्भ कर दिया है। अपना विचार यन्त्र तक सीमित रखो, यन्त्र स्वयं तो निष्प्रयोजन चलता

है।' प्रयोजनवाद कहता है कि यन्त्र तो चलता ही नहीं, यह चलाया जाता है। यन्त्र एक द्वार है जिसकी एक ओर से शक्ति आती है, और दूसरी ओर निवृत्त जाती है। इस मार्ग में मे गुजरने की प्रेरणा करन वाला चेतन आत्मा होता है। जैसा कार्लाइल ने कहा, 'असली जहाज तो जहाज बनाने वाला है।'

यन्त्रवाद और 'प्रयोजनवाद' व्यवस्था के दो समाधान हैं, और विवाद का विषय बने हुए हैं। व्यवस्था के उपर्युक्त तीन रूपों के सम्बन्ध में इन दोनों की जांच करें।

४ द्रव्य-गुण की एकरूपता

जैसा हम देख चुके हैं, वैशेषिक दर्शन में द्रव्य के साथ गुण और कर्म का जिक्र किया गया है। गुणों में प्रधान और अप्रधान का भेद किया जाता है। लोकाचार्य के अनुसार, भूमण्डल परमाणुओं के संयोग-वियोग का फल है। परमाणुओं में मात्रा, आकृति और गति है। वे ठोस भी हैं। उनमें और कोई गुण नहीं।

जो गुण परमाणुओं में पाये जाते हैं, क्या वे वास्तव में गुण हैं?

मात्रा तो गुण नहीं। आकृति भी इतना ही बताती है कि कोई वस्तु देश वा अवकाश के कितने भाग को घेरे हुए है। गति जिया है। किसी वस्तु के ठोस होने का अर्थ यह है कि वह किसी अन्य वस्तु को अपने अन्दर घुसने नहीं देती, और आवश्यकता पड़ने पर, आक्रमण का मुकाबला करती है। यह वास्तविक जिया नहीं, क्रिया की योग्यता है।

इस तरह यन्त्रवाद भूमण्डल को गुणों से वर्णित कर देता है। इसके अनुसार सारी सत्ता परमाणुओं और उनकी गति में ही है। यह तो भूमण्डल का फीका, अरोचक चित्र है। हम पदार्थों को उनके गुणों से पहचानते हैं। इन गुणों का अध्ययन हमारी शिक्षा का एक प्रमुख साधन है। जगत का रूप-रंग, मधुर ध्वनि, रस, गन्ध, स्पर्श हमारे जीवन को मीठा बनाते हैं। इन गुणों के अभाव में, सौन्दर्य विद्या और ललित कला के लिए कोई स्थान ही नहीं रहता। व्यावहारिक ज्ञान भूमण्डल के तत्व की अति तेज गति के रूप में ही नहीं देख सकता। हमारा व्यवहार, हमारा ज्ञान, हमारा आनन्द अधिक मात्रा में गुणों पर निर्भर हैं। यदि ये गुण हमारे भास ही हैं, तो भी ये बहुत मूल्यवान हैं। ये निष्प्रयाजन नहीं। भूमण्डल का नाना गुणों से सम्पन्न होना प्रयोजन-वाद की पुष्टि करता है।

५. कारण-कार्य की एकरूपता

विज्ञान में कारण-कार्य सम्बन्ध प्रमुख प्रत्यय है। इस सम्बन्ध का ज्ञान कैसे होता है ?

जहां तक बाह्य घटनाओं का सम्बन्ध है, हम घटनाओं में एक क्रम देखते हैं। निर्जीव पदार्थों की हालत में, प्रयोजन के भाव या अभाव का स्पष्ट पता नहीं चलता।

चेतन और अचेतन में इस सम्बन्ध का सबसे स्पष्ट दृष्टान्त वह क्रिया है, जो मन की प्रेरणा से शरीर में होती है। ऐसी हालत में भी, कुछ मनोवैज्ञानिकों के विचारा-नुसार हमें अपने निश्चय और अंगों की गति में भेद करना चाहिए। जो परिवर्तन शरीर में हुआ है, वह ऐसे नियम के अधीन हुआ है, जो हमारे शासन में नहीं। कारण-कार्य का स्पष्ट रूप तो यही है कि हम अपनी इच्छा से अपने ध्यान को एक या दूसरे विषय की ओर फेर सकते हैं। हमारे शरीर की क्रियाएं, चाहे वे हमारी इच्छा का फल हों, या, रक्त के दौरे की भांति, हमारी इच्छा के बिना हों, प्रयोजन की सिद्धि के लिए ही होती हैं। जीवन-शक्ति अपने आपको स्थिर रखने के लिए इनका प्रयोग करती है। हमारा विचार तो सारा किसी प्रयोजन के साथ ही होता है। यन्त्र की हालत में कोई नूतनता नहीं होती। जीवन तो, जैसा वर्गसां ने कहा है, नयेपन का नमूना ही है। जीवन-शक्ति अपने उद्देश्य की पूर्ति के लिए प्रकृति को साधन बनाती है।

६. नैसर्गिक उत्तेजन

जीवन-शक्ति और चेतना का मेल नैसर्गिक उत्तेजन की हालत में होता है। यन्त्रवाद वृक्षों आदि को ही नहीं, पशु-पक्षियों को भी यन्त्र के रूप में देखता है। इस प्रतिज्ञा की जांच करें। नैसर्गिक उत्तेजन में, व्यक्ति के अन्दर से प्रवृत्ति का आविर्भाव होता है, और बाहर से उसकी गति निश्चित होती है। विल्ली को भूख लगती है। वह व्याकुल इधर-उधर चलने लगती है। पास से भेड़ गुजर जाती है; विल्ली की अवस्था में कोई भेद नहीं पड़ता। इतने में उसे एक चूहा दिखायी देता है। वह ठहर जाती है, और कुछ प्रतीक्षा करती है। फिर धीरे-धीरे चूहे की ओर चलती है। जब अन्तर कम हो जाता है, तो चूहे पर झपट पड़ती है। यन्त्रवादी कहता है कि विल्ली की क्रिया के कई अंश हैं। प्रत्येक अंश 'सहज-क्रिया' है, और समस्त क्रिया सहज-क्रियाओं की लड़ी या जंजीर है। प्रत्येक अंश में एक आक्रमण होता है, और विल्ली उसपर एक

निश्चित प्रश्रिया करती है। इसमें न उमनी इच्छा का दराल है, न किसी प्रयाजन के लिए स्थान है।

‘मनोविज्ञान नैसर्गिक उत्तेजन को जमानसिक नहीं’, अपितु मानसिक प्रश्रिया बताता है। इस प्रश्रिया में ये लक्षण स्पष्ट पाये जाते हैं —

(१) बिल्ही प्रतीक्षा करती है। इसका अर्थ यह है कि वह उठी हुई प्रवृत्ति को कुछ समय के लिए रोकती है, क्योंकि ऐसा करना ‘उद्देश्य पूर्ति’ के लिए लाभकारी है।

(२) बिल्ही सफलता और असफलता में भेद करती है।

(३) बिल्ही इस तथ्य की दृष्टि में अपने क्रम को बदल लेती है। उद्देश्य दृष्टि में रहता है। शाधना में परिवर्तन होना जाता है।

घटा द्वार के निष्ठ है। वह जब बिल्ही का दरता है, तो भागता है, और बाहर दीवार के साथ दीड़ने लगता है। बिल्ही उसका पीछा करती है। यन्त्रवादी कहता है कि जो कुछ बिल्ही का दिमागी दता है, वह उसकी श्रिया को निश्चित करता है। अगर कमरे में दा द्वार है, और चला दूसरे द्वार की दशा में भागता है, तो बिल्ही के लिए आवश्यक नहीं कि वह चूहे का पीछा ही करे। वह दूसरे द्वार की ओर दीड़ती है, और चूहे का आगे में आ मिलती है। ऐसी हात्त में, उसकी श्रिया महज श्रियाओं की लड़ी नहीं। ऐसा करने में बिल्ही नैसर्गिक उत्तेजन के यन्त्रवादीय सिद्धान्त का सण्डन कर देती है।

बन्दरो पर जा निरीक्षण हुए ह। व भी यही बताते हैं कि नैसर्गिक उत्तेजन का रूप यन्त्र की श्रिया में भिन्न है। एक बन्दर को पिंजड़े में बन्द किया गया। उसकी भुजा सलाखा में से बाहर निकल सकती थी। बाहर निकट ही कुछ बेलें रखे गये। बन्दर ने बेलों को पिंजड़े में खींच लिया और अपनी तृप्ति कर ली। उसके बाद बेलों को पर रखा गया, और पिंजड़ के पास एक छड़ी रख दी गयी। कुछ असफल पल के बाद बन्दर ने छड़ी से बेलों को खींचा, और खाया। बन्दर के लिए इसमें भी कठिन स्थिति पैदा की गयी। उसकी एक भुजा का कुछ दिनों के लिए लकड़ों से शक्तिहीन कर दिया गया, और एक छड़ी की जगह बास के दो टुकड़े रख दिये गये, जिनमें एक दूसरे में दाखिल हो सकता था। भूख से व्याकुल बन्दर ने, पण्डों के मीखने की विधि के अनुसार दो टुकड़ों की एक छड़ी बनाना सीखा। यह क्रम कुछ दिन जारी रहा। जब रागी भुजा ठीक होने को आयी तो स्वस्थ भुजा को लकड़ा मार दिया गया। अब बन्दर क्या कर सकता था? उसने यन्त्रवादियों के सिद्धान्त की परवाह न की, और तरल उस भुजा में जो अभी स्वस्थ हुई थी बास के टुकड़ों को छड़ी बनाया,

और केला खींच लिया। यन्त्रवाद के अनुसार, नैसर्गिक उत्तेजन में तन्तुजाल में एक पथ बन जाता है, और एनर्जी, एक सिरे से प्रविष्ट होकर, उस पथ पर चलकर, दूसरे सिरे पर जा निकलती है। वन्दर की हालत में एक भुजा में ऐसा पथ बना था; दूसरी भुजा में नहीं बना था। वन्दर को अभ्यास से सीखने की, अर्थात् लगातार यत्न में दूसरी भुजा में पथ बनाने की आवश्यकता नहीं हुई। जो कुछ एक भुजा के प्रयोग से सीखा था, वह दूसरी भुजा के काम भी आ गया।

इस विवरण से पता लगता है कि नैसर्गिक उत्तेजन में मन सक्रिय होता है, और अपने प्रयोजन की मिद्धि के लिए नाना प्रकार के साधन वरतता है। वास्तव में सारा मानसिक जीवन प्रयोजनात्मक है। जब पक्षी एक स्थान से उड़ता है, तो किसी अन्य स्थान पर जा बैठने के लिए ही उड़ता है। हमारी मानसिक गति भी एक स्थिति को छोड़ कर दूसरी स्थिति को पहुँचने के लिए होती है।

इस तरह व्यवस्था की तीनों एकरूपताएं, जिन्हें हमने अव्ययन के लिए चुना है यन्त्रवाद की अपेक्षा प्रयोजनवाद का अधिक सन्तोषजनक समाधान जाहिर करती हैं।

पहले भूमण्डल के आरम्भ की वास्तविक विचार हुआ था; पीछे इसकी वर्तमान स्थिति के कुछ पहलुओं की वास्तविक विचार हुआ है। इन दोनों से संगत प्रश्न यह है कि आरम्भ और वर्तमान के मध्य में क्या होता रहा है? वर्तमान स्थिति जैसी कुछ है, कैसे बन गयी? यह प्रश्न आगामी दो अवधारणों का विषय है।

विकासवाद (१)

विकासवाद एक तरह से भूमण्डल का जीवन-वृत्तान्त है।

भूमण्डल के दो प्रमुख चिह्न आरम्भ से ही साधारण मनुष्या और विचारकों का ध्यान अपनी ओर आकर्षित करत रह रहे हैं। ये पदार्थों का नाभाव और उनके भेद हैं। नवीन जाल में पश्चिम में इन चिह्नों पर विशेष रूप से ध्यान दिया गया है। बाद में कहा कि मनुष्य का अन्दर की सन्तान होना सम्भव है। १९वीं शती में भौतिक विज्ञान की उत्पत्ति ने सवसाधारण के कुछ विचारों को धक्का लगाया। शक्तियों से लोग थी मसा के इस विवरण का मानत आय था कि सृष्टि उत्पत्ति छ दिनों में हुई और विशय नम में हुई। भूगर्भ शास्त्र ने एक नयी पुस्तक लोगों के सामने रख दी। इस पुस्तक के अध्ययन से पता लगा कि सृष्टि को वर्तमान अवस्था में पहुँचाने में अनेक अवस्थाओं से गुजरना पड़ा है और उन अवस्थाओं का विवरण पर्वतों की तहों में अनेक स्थानों में मौजूद है। पहिला विचार यह था कि सृष्टि जैसे यह रही गयी बसी ही चलती आयी है। विज्ञान ने कहा कि विकास के स्पष्ट अखण्डनीय प्रमाण मिलत हैं। इस मतभेद में धर्म और विज्ञान के विवाद का रूप ग्रहण कर लिया।

जिन लोगों ने विकासवाद का बलपूर्वक समर्थन किया उनमें चार्ल्स डार्विन और हबर्ट स्पेन्सर के नाम विशेष महत्व के हैं। १९ वीं शती के मध्य के करीब ये दोनों विवेक के आकाश में प्रबल हुए और एम धर्मके कि कुछ वर्षों में ही सारा यूरोप विकासवाद की चर्चा करने लगा।

डार्विन वनानिक था। उसने अपने जाप को प्राणियों के विकास तक सीमित रखा। स्पेन्सर दाशनिक था। उसने अपने विवेचन के लिए कोई सीमा निश्चित नहीं की।

वर्तमान अध्याय में हम स्पेन्सर और डार्विन के मता का अध्ययन करेंगे।

१ हर्वर्ट स्पेन्सर

हर्वर्ट स्पेन्सर (१८२०-१९०३) के अनुसार हमारा ज्ञान तीन रूपों में व्यक्त होता है —

- (१) असंगत ज्ञान । यह व्यवहार के लिए पर्याप्त समझा जाता है ।
- (२) अपूर्ण-संगत ज्ञान । इसे विज्ञान कहते हैं । इसका उद्देश्य किसी विशेष क्षेत्र के तथ्यों को संगत करना है ।
- (३) पूर्ण-संगत ज्ञान । यह दर्शन का तत्त्व-ज्ञान है । यह समस्त ज्ञान को शृंखला-बद्ध करना चाहता है ।

स्पेन्सर दार्शनिक था । उसका लक्ष्य किसी ऐसे नियम की खोज करना था, जो ज्ञान के हर एक भाग पर समान लागू हो सके । ऐसा नियम दो रूपों में ख्याल किया जा सकता है—कोई व्यापक क्रम हो, जिसके अनुसार सब कुछ होता रहा है, और हो रहा है; या कोई ऐसा उद्देश्य हो, जिसकी ओर भ्रमण्डल की गति हो रही है । स्पेन्सर ने पहले विचार को अपनाया, और संसार-प्रवाह को समझने के लिए, अन्त की ओर नहीं, अपितु आरम्भ की ओर देखा । विज्ञान का दृष्टि-कोण प्रायः यही होता है । स्पेन्सर वैज्ञानिकों का दार्शनिक था ।

स्पेन्सर ने ऐसे नियम या सूत्र की खोज की, जो सत्ता के विविध स्तरों पर लागू हो सकें । जब उसे अपने विचार में, यह सूत्र मिल गया, तो ४० वर्ष इसकी व्याख्या में लगा दिये । उसने मौलिक नियमों पर, प्राण-विद्या पर, मनोविज्ञान पर, समाज-शास्त्र पर, और नीति पर पुस्तकें लिखीं । स्पेन्सर का व्यापक नियम क्या था ?

स्पेन्सर विकासवाद के सूत्र का इन शब्दों में बयान करता है :—“विकास प्रकृति का संयोग और इसके साथ, गति का अपव्यय या विनाश है । इस व्यवहार में, प्रकृति अनिश्चित, असंगत, समानता से निकल कर निश्चित, संगत विविधत्व की ओर जाती है । इस परिवर्तन में, जो गति विद्यमान रहती है, उसमें भी प्रकृति के परिवर्तन के समान परिवर्तन होता है ।” यह एक डरावना सूत्र दिखायी देता है । स्पेन्सर ने दस पुस्तकों में इसकी व्याख्या की । इसका अर्थ क्या है ?

आकाश में घने बादल दिखायी देते हैं । आंधी आती है, और वह अन्य स्थानों में जा पहुंचते हैं : कुछ गर्म इलाके में, जहां वह वायु में मिलकर अदृष्ट हो जाते हैं; कुछ ठंडक के कारण वर्षा के कतरे बन जाते हैं; कुछ ऊंचे पर्वतों के शिखर पर पहुंच कर वर्षा बन जाते हैं । बादल के रूप में, जल के परमाणु-समूह पानी के कतरे बनने के लिए पर्याप्त ठंडक प्राप्त नहीं कर पाये थे, परन्तु एक दूसरे के इतने निकट आ गये थे कि अदृष्ट नहीं, अपितु दृष्ट हो गये थे । अब उन्होंने तीन रूप धारण कर लिये हैं । वर्षा ठोस है; इसकी मात्रा और आकृति निश्चित है । पानी की मात्रा निश्चित है, परन्तु इसे जिस पात्र में डालें, उसी का रूप ग्रहण कर लेता है । इसका अर्थ यह है कि इसके परमाणु रहते एक दूसरे से संयुक्त हैं, परन्तु एक दूसरे के सम्बन्ध में अपना स्थान बदलने

में समर्थ है। गैम की हालत में मात्रा तो बनी रहती है, परन्तु विस्तार और आकृति के सम्बन्ध में कोई रोक नहीं दिखाई देती। जो गैम अभी एक बोंतल में बन्द थी, वह कमरे में भर जाती है।

हम गैसों में अनेक प्राकृत पदार्थ देखते हैं—ड्रॉट, पत्थर, सोना, वृक्ष, फल, नद पर्वत, चाद, सूर्य आदि। इन सबके निश्चित आकार हैं, यह सब एक दूसरे से भिन्न है। स्पेन्सर कहता है कि यह निश्चितता और नानात्व विकास के फल हैं, आरम्भ में प्रकृति अभिन्न थी, और आकृति में द्रव्य थी। स्पेन्सर ऐसी अवस्था में आरम्भ करता है, वह यह नहीं कहता कि प्रकृति कहाँ से आयी। वह यह भी फर्ज करता है कि भेद अथवा रूप में विद्यमान था, काल की गति में यह व्यक्त हुआ। समान परमाणु, समुक्त हुए, इसके फलस्वरूप असमान समूह प्रकट हो गये। जहाँ केवल अभेद और समानता थी, वहाँ अनेकता और भेद पैदा हो गये। भेद-रहित, रूप-रहित, आकार-रहित अथवा में संयोग हुआ, और इसके कारण अनिश्चितता के स्थान में निश्चितता प्रकट हुई, और अभेदना के स्थान में विविधत्व प्रकट हुआ।

परन्तु यह विविधत्व भी निरपेक्ष नहीं। हम अनेकता के साथ एक नये प्रकार की एकता भी देखते हैं। सूर्य, पृथिवी, नक्षत्र, चाद आदि अलग-अलग वस्तुएँ नहीं। पृथिवी सूर्य के गिर्द घूमती है, चाद पृथिवी के गिर्द घूमती है। ऐसा प्रतीत होता है कि अगणित छोटे-छोटे पदार्थ आकाश में चक्कर काट रहे हैं। कभी-कभी उनमें से कोई पृथिवी के इतना निकट आ जाता है कि आकर्षण के दबाव में 'जलते तारे' के रूप में पृथिवी पर आ गिरता है। सूर्य, पृथिवी, चाद आदि मण्डल हैं, असंगत पदार्थ नहीं। दूर न जाय, अपने शरीर में ही हम मण्डल का अच्छा नमूना देखते हैं। इसका अर्थ यह है कि पदार्थों में, एक दूसरे पर आश्रित होने का भाव पाया जाता है। इस सम्बन्ध की ओर संकेत करता हुआ, स्पेन्सर कहता है कि विकास में, असंगतता का स्थान संगतता के लेती है।

अब विकास के लक्षण की ओर फिर देखें। जहाँ तक प्रकृति का सम्बन्ध है, विकास में —

बिखरे हुए परमाणुओं का संयोग होता है,
समानता के स्थान में विविधत्व प्रकट होता है,
अनिश्चितता का स्थान निश्चितता के लेती है,
असंगतता के स्थान में संगठन प्रकट होता है।

प्रकृति के साथ, स्पेन्सर गति को भी फर्ज करके चलाता है।

प्राचीन परमाणुवादियों के लिए, गति का आविर्भाव एक समस्या थी। स्पेन्सर

इन समूहों में नहीं उलझता। वह जान भी पाता नहीं कि पशु-पक्षि-पतंग-मनुष्य में भी विकास होता है। प्राचीन पदार्थों के निर्माण के बाद, पृथ्वी आकाश में विचार नहीं है, व्यवहार की दृष्टि में वह गलत हो जाती है। गरीब कुलीन हम कहें "सा ही जाने पर, पूरी अवस्था फिर लौट आयेगी।" वह बात यह नहीं होना, वह बात जो पृथ्वी पदार्थों में दिखाई देती है, इनमें भी उसी प्रकार का परिवर्तन होता है, ऐसा प्रकृति में होता है।

कह जड़ जगत के विकास की क्या है।

विकास का सार निरन्तरता है, भूमण्डल के विकास में नहीं समाप्त नहीं।

स्नेह की पृथ्वी की जिन्दगी पर एक चित्र होता था, एक चट्टान पर से एक वृक्ष निकलना है, और उसपर एक नितली बैठी है। चित्र का आशय यह है कि जड़ प्रकृति में जीवन निहित है, और जीवन में चेतना निहित है। पर्याप्त समय बीतने पर, जड़ प्रकृति में ही जीवन न्याय हो जाता है, और पीछे जीवन में चेतना व्यक्त हो जाती है। हमें निर्जीव और मजीव में, अचेतन और चेतन में, अगम्य प्रतीत होती है, परन्तु इसका कारण यह है कि हमारी दृष्टि काल के अति अल्प भाग में ही देखती है। कुदरत का काम बहुत धीरे होना है, और कण्ठों अग्यों वर्षों में हो रहा है।

प्राकृत दृष्टि-कोण में चट्टान वृक्ष का भार महज ही सम्भार सकती है और वृक्ष नितली का भार उठा सकती है। परन्तु जरा गहरा देगे, तो पना लगता है कि चट्टान के लिए वृक्ष का बोझ असह्य है, और वृक्ष के लिए नितली का उठाना सम्भव नहीं। प्रकृति में राशि (मान) और गति (गुण) होती है; इनमें जीवन के साथ कोई समानता नहीं। गति अन्य गति का रूप धारण कर सकती है; जीवन नहीं बन सकती। इसी तरह, जीवन एक रूप से दूसरे रूप में बदल सकता है, परन्तु चेतना नहीं बन सकता। इस कठिनाई ने विकासवाद में निरपेक्ष और मध्यवर्ती का भेद पैदा कर दिया। निरपेक्ष विकासवाद समस्त रक्षा में निरन्तरता देखता है; मध्यवर्ती विकासवाद के अनुसार, जड़ प्रकृति, वनस्पति और चेतन प्राणियों की तीन स्वतन्त्र श्रेणियाँ हैं। इनमें प्रत्येक में अपना विकास होता है; गति से जीवन व्यक्त नहीं होता, और जीवन से चेतना व्यक्त नहीं होती।

हर्वर्ट स्पेन्सर इनमें से किस श्रेणी में है? आम स्याल यह है कि वह निरपेक्ष विकासवादी था। जिस चित्र की ओर ऊपर संकेत किया गया है, उसमें भी यही प्रतीत होता है, परन्तु यह स्याल सन्देहयुक्त-सा है।

प्राणविद्या पर लिखते हुए, स्पेन्सर जीवन का निम्न विख्यात लक्षण देता है :—

‘जीवन आन्तरिक सम्बन्धों और बाह्य सम्बन्धों की निरन्तर अनुकूलता है।’

अथ गद्यांश में जीवन प्राणी और उसका वातावरण में अनुकूलता का नाम है। जीवन की सम्पूर्णता इस अनुकूलता की सम्पूर्णता पर निर्भर होती है। इस अनुकूलता का अभाव ही मृत्यु है। इस लक्षण में यह नहीं बताया है कि इस अनुकूलता के उत्पादन में प्राणी और वातावरण क्या भाग लेते हैं। जड़ पदार्थ भी वातावरण में अनुकूल हो जाते हैं। भवन की नींव और दीवार जब तक दृढ़ होती है भवन भवन बना रहता है जब दृढ़ नहीं रहती तो गिर कर भूमि पर आ पड़ता है। दोनों हालता में अनुकूलता एक जैसी है। भद भवन में रहने वाले के लिए है जिसमें उस गर्मी-सर्दी में ध्वन के लिए बनाया था। उसके प्रधान में भविष्य की आर देखना आनवाली स्थिति के लिए तयारी करना आवश्यक अंग है। जब सर में मुक्त भयावना कुत्ता मिलता है तो में छड़ी तेज पर नहीं आता घर से छड़ी लेकर चलता है। स्पेन्सर न भी आरम्भ में नहीं परन्तु पीछे जीवन के इस चिह्न का दसा और नय संस्करणों में जीवन के क्रियाशील अंग शीघ्र का एक अध्याय दाखिल कर दिया। इस अध्याय में उसने कहा— हम यह स्वीकार करने पर विवश हैं कि जीवन अपने तत्त्व में भौतिक और रासायनिक पदों में समाया नहीं जा सकता। यह कह कर उसने निरपेक्ष विकासवाद का परित्याग कर दिया।

चेतना की बावत भी हम यही देखते हैं। मनाविज्ञान पर लिखते हुए स्पेन्सर कहता है —

क्या हम परमाणु के झकोले और तन्तुजात के आघात को एक प्रकार की गति समझ सकते हैं? हम ऐसा करने में असमर्थ हैं। जब हम इन दोनों का एक दूसरे के निकट लाते हैं तो पूर्ण रूप में स्पष्ट दिखायी देता है कि चेतना के एकाग्र और गति के एकाग्र में कुछ भी साक्षात् नहीं।

प्रवृत्तिवाद का परित्याग इनमें अधिन साधन शब्दा में क्या हो सकता है?

जिस स्थिति के साथ लाकवाद में आरम्भ किया था उसे यह कायम नहीं रख सका।

२ चार्ल्स डार्विन

१७ वीं शती में गणित तत्त्व ज्ञान पर छाया हुआ था। महाद्वीप के प्रसिद्ध दार्शनिक डेकार्ट स्पिनोजा और लाइबनिज—तीनों गणित में विश्वपूज्य थे। उन्होंने तत्त्व ज्ञान का गणित के साथ में डालने का यत्न किया। १८ वीं शती में मनाविज्ञान में तत्त्व ज्ञान पर विशेष प्रभाव डाला। लाफ वकले और ह्यूम ने दार्शनिक विवेचन में ज्ञान के स्वरूप पर अधिक बल दिया। काट का दृष्टि काण भी यही था। १९ वीं

शक्ती में तत्व-ज्ञान की स्थिति ने एक और पलटा देखा। प्राण-विद्या एक स्वतन्त्र विद्या के रूप में प्रकट हो चुकी थी। अब इसने तत्व-ज्ञान को प्रभावित किया। चार्ल्स डार्विन (१८०९-१८८२) ने जीवधारी-विकास को अपनी खोज का विषय बनाया।

डार्विन से पूर्व भी इस सम्बन्ध में कुछ काम हो चुका था। उसका दादा, ईरैस्मस डार्विन, एक प्रसिद्ध चिकित्सक और कवि था। उसने 'पौदों के स्नेह' नाम की एक पुस्तक लिखी। इस पुस्तक ने लोगों के ध्यान को अपनी ओर आकृष्ट किया। यह लोकप्रियता शीघ्र ही समाप्त हो गयी, जब ईरैस्मस के ख्याल की हंसी उड़ाने के लिए, एक और लेखक ने 'तिकोणों के स्नेह' नाम की एक पुस्तक प्रकाशित कर दी। पीछे ईरैस्मस ने 'प्राणियों का विकास' नाम की पुस्तक लिखी। इसका प्रभाव कुछ नहीं हुआ।

ईरैस्मस की अपेक्षा, लैमार्क (१७४४-१८२९) का काम अधिक महत्व का था। चार्ल्स डार्विन ने लैमार्क के काम को आगे बढ़ाया। लैमार्क के विचार में प्रमुख बातें ये थीं :—

(१) प्राणियों में नानात्व की बड़ी मात्रा विद्यमान है।

(२) इस नानात्व के पैदा करने में, वातावरण का बड़ा हाथ है। घास में रहने वाले कीड़े हरे रंग के हो जाते हैं; बर्फीले इलाकों में रहने वाले जन्तु सफेद हो जाते हैं।

(३) जब कोई अंग प्रयोग में आता हो, तो उसकी स्थिति दृढ़ हो जाती है; जब उसका प्रयोग न हो, तो कमजोर हो जाती है। जो पशु-पक्षी अंधेरे में ही रहते हैं, वे कुछ नस्लों के बाद देखने की शक्ति खो बैठते हैं। अंगों का प्रयोग-अप्रयोग भी, वातावरण की तरह, नानात्व उत्पन्न करने में एक कारण होता है।

डार्विन को विशेष प्रेरणा एक अनोखे स्थान से मिली। एक पादरी, मैथ्स (१७६६-१८३६) ने 'आवादी' पर एक पुस्तक लिखी। मैथ्स ने देखा कि जन-संख्या तेजी से बढ़ रही है, और निर्वाह की सामग्री उसी वेग से नहीं बढ़ती। गणित की परिभाषा में उसने अपने विचार को इस नियम के रूप में प्रकट किया :—'खाने वालों की संख्या में रेखागणित-सम्बन्धी वृद्धि होती है; और खाद्य-सामग्री की मात्रा में अंकगणित-संबंधी वृद्धि होती है।'

दृष्टान्त के लिए, यदि हम १ से आरम्भ करें, तो ये दो पंक्तियां निम्न रूप ग्रहण करेंगी :—

१, २, ३, ४, ५,

१, २, ४, ८, १६,

मॅथस डम नवीज पर पहुँचा कि कहीं से भी आरम्भ कर कोई समय अवसर जायगा जब खानवाग्रे की सत्त्वा खाद्य-सामग्री की मात्रा का पीछ छाड़ जायगी। चूँकि सब जी नहीं सकग कुछ का मरना हागा। कुदरत तुल्यता बनाय रखन के लिए थकाल रोग और युद्ध का प्रयोग करती है। मॅथस के ध्यान में भविष्य प्रधान था। उसके विचारों ने डार्विन के ध्यान को भूतकाँट की ओर फरा। उसने साचा कि मैं यम की जो चिन्ता भविष्य की बाबत लगी है वही भूतकाल में होता तो नहीं रहा है?

उमन इस प्रश्न का अपन अनुसन्धान का विषय बनाया।

१ डार्विन का मत

डार्विन दार्शनिक न था वैज्ञानिक था। दार्शनिक एकान्त में भी विचार कर सक्ता है वैज्ञानिक को अध्ययन के लिए सत्त्वा का इकट्ठा करना हाता है। डार्विन ने एक जहाज पर पांच वर्ष अनेक स्थानों का भ्रमण किया और वनस्पति और पशु पक्षियों की वास्तव बहुत सामग्रियों संग्रह की। इसके बाद उस सामग्री का वैज्ञानिक परीक्षण किया। जो कुछ उसे मालूम हुआ वह प्रतिज्ञा की स्थिति रखता है प्रमाणित तथ्य या नियम का पद नहीं रखता। प्रतिज्ञा की स्थिति में इसका महत्व बहुत बड़ा है। अब हर प्रकार के विचार में विकासवादीय दृष्टि-बान प्रमुख दृष्टि बान बन गया है। किसी स्थिति को समझन के लिए हम देखना चाहते हैं कि यह वर्तमान अवस्था में कैसे आ पहुँची है।

वनस्पति की दुनिया में हम निम्नीय नानात्व पाते हैं। आन्तरिक बनावट की समानता की नीव पर हम पदार्थों को श्रेणियों और उप-श्रेणियों में बाँटते हैं। आम कई प्रकार के हैं फूल भी अनेक प्रकार के हैं। हम आमों को एक जाति में रखते हैं पत्रों को दूसरी जाति में रखते हैं। इसी तरह घाँसे को एक जाति में रखते हैं कुत्तों को दूसरी जाति में रखते हैं। घोड़ा और कुत्ता दोनों की कई उप-जातियाँ हैं उनमें आम का भेद उगना नहीं जाना जितना घोड़ा और कुत्ता में होता है। उप-जातियाँ तो एक दूसरे में बदलती दिखायी देती हैं जानियाँ की हालत में ऐसा परिवर्तन नहीं हाता। जाति भेद का आरम्भ कैसे हुआ? जातियों का मूल कारण क्या है? डार्विन ने इस प्रश्न को अपनी सत्य का विषय बनाया। डार्विन इस नवीज पर पहुँचा कि जाति और उप-जाति का भेद तात्स्थिक भेद नहीं। यह विकास का परिणाम है। जानियाँ बढ़ उप-जानियाँ हैं जिन्होंने कुछ लाभकारी विनियमों के कारण प्रमुख और स्थायी स्थिति प्राप्त कर ली है।

वास्तव में मानी वनस्पति एक ही स्तर में चली है, और सारे पक्ष-पक्षी, जिनमें मनुष्य भी सम्मिलित है, एक ही परिवार है। यही नहीं, अन्न में वनस्पति और चेतन प्राणी एक ही जीवाणु का चक्र की माला है। भ्रमणज का साग जीवित भाग एक ही कुटुम्ब है। जलिन के मत का सार यह है कि 'वर्तमान भूत की मूलानि और भविष्य का जन्मदाता है।' जो कुछ अन्न में है, वह आरम्भ में ही गुण रूप में विद्यमान था।

२. विकास-मार्ग

प्राणीनाम विकास के प्रभाव में आये हैं। विकास का आम रूप-रंग क्या रहा है ?

जहां विकास ने उन्नति का रूप ग्रहण किया है, वहां इसके दो चिह्न प्रमुख रहे हैं :—

(१) सरलता के स्थान में नानान्य प्रकट हुआ है। अंगों और प्रक्रियाओं में विविधता पैदा हुई है।

(२) सारे अंगों में बनावट की समानता तो नहीं रही, न ही उनकी प्रक्रियाएं एक सी रही हैं; परन्तु उन समानता के स्थान में उद्देश्य की एकता व्यक्त हो गयी है। सारे भाग समस्त के कल्याण के लिए काम करते हैं। किन्ती स्वस्थ मनुष्य का शरीर इन दोनों चिह्नों का अच्छा उदाहरण है। शरीर की बनावट और इसकी प्रक्रियाएं विज्ञान की दो शाखाओं का विषय बन गयी हैं।

परन्तु जीवन सदा इस मार्ग पर नहीं चलता। कभी-कभी निश्चलता और अव-गति भी प्रकट होते हैं। तथ्य तो यह है कि उन्नति कहीं-कहीं हुई है। निश्चलता की हालत में, किन्हीं कारणों से विकास-परिवर्तन विशेष मंजिल पर पहुंच कर रुक गया है। अवगति की हालत में, गति रुकी ही नहीं, विपरीत दिशा में होने लगी। इसके अनेक उदाहरण मिलते हैं। पक्षियों के पक्ष उनके बहुमूल्य अंग हैं; यह उन्हें आकाश में जियर चाहें, जाने के योग्य बनाते हैं। शूतर्मग को शरीर की मात्रा बढ़ाने का शौक हुआ, और वह, पक्ष रखते हुए भी, उड़ने की शक्ति खो बैठा। प्रत्येक चौपाये के शरीर पर दर्जनों प्राणी पलते हैं, जो पहले स्वतन्त्र जीवन व्यतीत करते थे।

३. जाति परिवर्तन

जाति-परिवर्तन की पुष्टि में निम्न हेतु दिये जाते हैं :—

(१) मनुष्य अपने यत्न से थोड़े समय में ही वनस्पति और पशु-पक्षियों की उप-जातियों में परिवर्तन कर लेता है। आम, फल, गोभी आदि के नये नमूने उत्पन्न किये जाते हैं। पशु-पक्षियों में भी, सीमाओं के अन्दर, भिन्न उप-जातियों के संयोग

से नयी उप-जातियाँ पैदा हो जाती हैं। जो कुछ मनुष्य, सीमित काल में, उप-जातियों की हालत में बर सका है, वह वृद्धरत के लिए असीम काल में बर लेना असम्भव नहीं। सम्भावना तो ऐसे परिवर्तन के पक्ष में है।

(२) जातियों में पर्याप्त भेद है परन्तु उप-जातियों की जातियों के मध्य में ऐसे क्रम से रखा जा सकता है, और जानियों को भी ऐसे क्रम से रखा जा सकता है, कि एक क्रमिक पवित्र भी बन जाती है। भाई-बहिन एक माता पिता की मन्दा होनी हैं, चचेरे, मौमेरे भाई एक दादा-नाना के पोने-दाहते होने हैं। पीछे हटते जाय, तो सम्बन्ध हल्का होना जाता है, परन्तु कुछ न कुछ बना तो रहता ही है। यही अवस्था वनस्पति के नाना रूपों में, और चेतन प्राणियों के नाना रूपों में दिखाई देती है। और चेतन और अचेतन जीवधारियों के किनारे पर जो प्राणी हैं, उनकी वास्तव निश्चय से कह ही नहीं सकते कि वे किम श्रेणी में हैं।

(३) जो जन्तु अब भिन्न जातियों में है, उनके शरीरों की बनावट और अंगों के क्रम में अद्भुत समानता दिखायी देती है। ज्ञान इन्द्रिया, कर्म-इन्द्रिया, मेदा, रक्त-मालिया, तन्तु-जाल आदि की स्थिति से ऐसा प्रतीत होता है कि कभी ये जातियाँ बहुत निकट थीं।

(४) बहुत से जन्तुओं के शरीरों में कुछ अंग ऐसे मिलते हैं, जो अब किसी काम के नहीं, परन्तु सम्भवतः पहले अपना कार्य करते थे, कुछ अन्य जन्तुओं की हालत में, वे अब भी काम के अंग हैं। इनसे भी प्रतीत होता है कि ये जातियाँ कुछ अन्य जातियों से सम्बद्ध रही हैं।

(५) विकासवाद का सबसे सबल पोषक जीवन के इतिहास का वह लेख है, जो पर्वतों में सुरक्षित पड़ा है। भूगर्भ विद्या ने इस लेख का जो अध्ययन किया है, उसमें पता चलता है कि ज्यों-ज्यों समय बीतता गया, जाति प्रवर्तन होता रहा, काल की गति के साथ, कुछ जातियाँ समाप्त हो गयीं, और कुछ ध्वस्त हो गयीं। जीवन की जड़ी की कई टुप्पें बड़ियाँ मिल गयीं हैं।

४ विकास के प्रमुख कारण

डाविन ने अपने अनुसन्धान में विशेष ध्यान उन अंशों की ओर दिया, जिन्होंने विकास-मार्ग को निश्चित किया है। उनमें दो ऐसे अंशों का वर्णन किया है —

(१) जो लाभकारी चिह्न व्यक्ति में होते हैं, वह वंश-परम्परा से सन्तान में आ पहुँचने हैं।

(२) जीवन में योग्य और अयोग्य व्यक्तियों, उप-जातियों और जातियों में

संग्राम होता है। इसके फलस्वरूप, जो वचने के योग्य होते हैं, वच रहते हैं; जो योग्य नहीं होते, वह मृत्यु के मुंह में जा पहुंचते हैं।

डार्विन ने विशेष महत्व दूसरे अंग को दिया।

इन दोनों अंगों पर कुछ विचार करें।

डार्विन की पहिली धारणा के सम्बन्ध में तीन प्रश्न उठते हैं:—

(१) चिह्नों में लाभदायक और हानिकारक का भेद किस नींव पर आश्रित है?

(२) चिह्नों की यह विभिन्नता उत्पन्न कैसे हो जाती है?

(३) इस बात का क्या प्रमाण है कि गुण माता-पिता से सन्तान में परम्परा से जा पहुंचते हैं?

स्पेन्सर ने कहा था कि जीवन का उद्देश्य स्वयं जीवन ही है। जो कुछ जीवन को बढ़ावा देता है, वही अच्छा है; जो, इसके विपरीत, जीवन की मात्रा वा इसके विस्तार में कमी करता है, वह बुरा है। विकासवाद की दृष्टि में हित और अनहित का अर्थ इतना ही है कि कोई अंग या क्रिया जीवन को बढ़ावा देती है, या उसे हानि पहुंचाती है।

डार्विन का प्रमुख काम यह बताना है कि अनेक गुणों में चुनाव कैसे होता है। हम जानना चाहते हैं कि यह बहुतायत प्रकट कैसे हो जाती है। डार्विन से पहले लैमार्क ने कहा था कि ये भेद वातावरण के भेद से उत्पन्न होते हैं। प्राकृत वातावरण हर कहीं एक समान नहीं होता। इसके फलस्वरूप प्राणियों की स्थिति में भी भेद हो जाता है। डार्विन ने इस भेद के समाधान की ओर अधिक ध्यान नहीं दिया। उसने इसे एक मौलिक तथ्य स्वीकार कर लिया। प्राणियों में गुण-भेद आकस्मिक घटना है; यह दैवयोग से प्रकट हो गया है। हितकर गुणों को स्थायी बनाने के लिए आवश्यक है कि ये गुण एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी तक पहुंच सकें। इसी तरह व्यक्ति के गुण जाति के गुण बन सकते हैं। व्यक्ति के हितकर गुण दो प्रकार के होते हैं— एक वह जो उसके जीवन में, उसकी स्थिति के कारण उसे प्राप्त होते हैं; दूसरे वह गुण जिनका जीवन के व्यवहार से कोई सम्बन्ध नहीं दिखायी देता। पहले प्रकार के गुणों में रंग का परिवर्तन है, जो गोरों लोगों के चमड़े में गर्म देश में रहने से हो जाता है। लम्बे अम्ब्यास से गायन में निपुणता भी इसी का उदाहरण है। ऐसे गुणों को 'प्राप्त गुण' कहते हैं। दूसरी श्रेणी में वह गुण आते हैं, जो जीवाणु के साथ ही व्यक्ति को मिल जाते हैं। इन्हें 'अप्राप्त' या 'मौलिक गुण' कहते हैं। प्राण-विद्या की वर्तमान धारणा यह है कि जिन गुणों को व्यक्ति अपने जीवन के व्यापार में प्राप्त करता है, वे परम्परा के रूप में एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी को नहीं पहुंचते; मौलिक गुण पहुंच

जाते हैं। डाकिन के ध्यान में 'प्राप्त गुण' थे। इनके बचे रहने के विम्वद त्रिन लोगों ने प्रचार किया उनमें विद्वज्जन का नाम प्रमुख है।

५. प्राकृत चुनाव

अब हम डाकिन के गिदालन की प्रमुख धारणा की ओर आते हैं। गृष्टि में, सभी माना मागने चाओ के लिए पर्याप्त शुरुआत मौजूद नहीं। जीवन रहने की इच्छा प्राणी के स्वभाव में ही है। हम इच्छा को पूरा करने के लिए, गारे प्राणी यत्न करते हैं। यह यत्न सप्राप्त का रूप धारण करता है। इसी को 'जीवन-सप्राप्त' कहते हैं। यह सप्राप्त प्रत्येक के लिए भूतार्थ में, जीवन और भूतार्थ का प्रश्न होता है। एक लैंगिक के शरीर में 'प्रत्येक भूतार्थ एक बच-स्थान है, और प्रत्येक भेदा एक बच है।' जीवन-सप्राप्त में कुछ प्राणी बच रहते हैं, बहुतों के गिर जाते हैं। सफ़रता किसी को मिलती है अमरत्वता अधिक मर्यादा का भाग्य होती है। यह 'प्राकृत चुनाव' है। हम चुनाव में मायत्व का बचाव जाना है, अयोग्य भिड़ जाते हैं।

डाकिन में जीवन-सप्राप्त में व्यक्तियों के सप्राप्त पर बल दिया, परन्तु समूहों के सप्राप्त का भुला नहीं दिया। उनके कुछ अनुयायियों ने, जिनमें टामम हकले भी शामिल है इस तथ्य को नहीं देखा, और समझ लिया कि डाकिन केवल व्यक्तियों के सप्राप्त की बात ही कहता है। व्यक्ति की हालत में, सप्राप्त की मौखिक स्वार्थ पर होती है। सामूहिक सप्राप्त में, प्रत्येक को अपना हित समूह के हित में देखना होता है। यह त्याग या समूह-भक्ति है। वैयक्तिक सप्राप्त में, बल और चतुराई मूल्यवान है। सामूहिक सप्राप्त में समूह-भक्ति भी इनके साथ मिल जाती है।

व्यक्ति अपने आपको बचाना चाहता है। कुदरत जानि को बचाने की विन्ता करती है। वृक्ष उगने हैं, और गिरते हैं, वन बचा रहना चाहिए। हम भेद का एक उदाहरण से स्पष्ट कर सकते हैं। एक वन में दो प्रकार की गौएँ रहती हैं। एक श्रेणी की गौआँ में अवल सन्तान के लिए अगाध प्रेम है, और वे सन्तान की रक्षा के लिए, अपनी जान की बाजी लगा देती हैं। दूसरी श्रेणी की गौआँ की प्रकृति में यह स्नह मौजूद नहीं। वन में कुछ हिंसक पशु भी हैं, जो गौआँ पर गुजारा करते हैं। पहली श्रेणी की गौएँ मुकाबले में आप मर जाती हैं, परन्तु उनकी सन्तान बच रहती हैं। दूसरी श्रेणी की गौएँ भाग कर अपनी जान बचा लेती हैं परन्तु उनके बच्चे सब मारे जाते हैं। गौआँ की इन दोनो श्रेणियों में बचा रहने की अधिक मायत्वता किस श्रेणी में है? नजर की दृष्टि में, स्वार्थ की अपेक्षा सन्तान प्रेम अधिक मूल्यवान है।

६. लैंगिक चुनाव

यहां तक हमने प्राकृत चुनाव का सामान्य रूप में वर्णन किया है। अनेक हालतों में, एक ही वस्तु में दोनों लिंग विद्यमान होते हैं। जहां व्यक्तियों में लिंग-भेद होता है, वहां एक नये प्रकार का चुनाव प्रकट हो जाता है। नरों में मादा को प्राप्त करने के लिए मुकाबला होता है। जीतने वाले नर में कुछ गुण होते हैं, जो अन्य व्यक्तियों को अपेक्षा उसे मादा की प्राप्ति में अधिक महायता देते हैं। इस प्रकार के चुनाव को 'लैंगिक चुनाव' कहते हैं। डार्विन कहता है कि संसार में सौन्दर्य बड़ी मात्रा में मौजूद है। इसका भाव लैंगिक चुनाव का फल है। 'लैंगिक चुनाव ने अति चमकीले रंग, सुहावने आकार और अन्य भूषण पक्षियों, तितलियों, और अन्य प्राणियों में नरों को और कहीं-कहीं दोनों लिंगों को दिये हैं। पक्षियों की हालत में इस चुनाव ने नर की ध्वनि को मादा के कानों के लिए संगीत बना दिया है। हरे पत्तों के मुकाबले में, फूल और फूल, अपने चमकीले रंगों के कारण, आकर्षक हो गये हैं, ताकि कीड़े फूलों को देखें, उन पर आकर बैठें, और उनको उपजाऊ बना दें; साथ ही पक्षी उनके बीजों को फैला सकें।' .

यह कथन दिलचस्प है, परन्तु यह समझ में नहीं आता कि डार्विन ने इसे कैसे लिख दिया। डार्विन तो सारे सजीव विकास को 'प्राकृत संग्राम' के नियम के नीचे लाना चाहता था। अचेतन फूल, निश्चित उद्देश्य से, अपने आपको आकर्षक कैसे बना सकते हैं? वह पक्षियों को, अपने बीज फैलाने के लिए, आवाहन कैसे कर सकते हैं? प्राकृत क्रिया निष्प्रयोजन होती है। यहां डार्विन कुदरती विकास में 'प्रयोजनवाद' को ले आया है।

विकासवाद (२)

पिछले अध्याय में हमने स्पेन्सर और डार्विन के विचारों का कुछ अध्ययन किया है। स्पेन्सर दार्शनिक था, डार्विन वैज्ञानिक था। अब हम फिर दार्शनिकों की ओर आते हैं।

१. हेर्नी वर्गसाँ

१. डार्विन और वर्गसाँ

डार्विन के दृष्टिकोण से वर्गसाँ (१८५९-१९४१) का दृष्टिकोण भिन्न था। डार्विन ने दो बातों पर विशेष धन दिया था —

(१) प्राकृत विकास निरन्तर जारी रहता है, परन्तु इसकी गति बहुत धीमी है। 'नानात्व' पैदा करने में कुदरत बहुत उदारता से काम लेती है, परन्तु 'नवीनता' पैदा करने में बहुत बजूस है।

(२) कुदरत इतने पदार्थों को पैदा कर देती है कि उनका पालन-पोषण भी नहीं कर सकती। इसके फल-स्वरूप जीवित पदार्थों में सग्राम होने लगता है।

वर्गसाँ ने जीवन और प्रकृति में भेद किया। उसने विचारानुसार, जहाँ प्रकृति की दुनिया में 'नूतनपन' का सर्वथा अभाव है, वहाँ जीवन में यह व्यापक है। प्राकृत पदार्थों में परिवर्तन का अर्थ इतना ही है कि परमाणु अपना स्थान बदल लेते हैं, और पहिले समीप की जगह एक नया समीप विद्यमान हो जाता है। स्वयं सत्ता में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता। दूसरी ओर, कोई जीवित पदार्थ दो धणों के लिए भी एक अवस्था में नहीं रहता। जीवन अपने आपको लगातार नया बनाते रहने का नाम ही है।

डार्विन ने कहा था कि जीवन में सग्राम जारी है। वर्गसाँ ने कहा कि जीवन लड़ता तो है, परन्तु अपने साथ नहीं लड़ता, प्रकृति के साथ लड़ता है। प्रकृति का स्वभाव परिवर्तन के प्रतिबल है। जब इसमें परिवर्तन होता है, तो किसी बाहर के दबाव के कारण होता है। ऐसी हालत में, यह शीघ्र से शीघ्र फिर स्थिरता को प्राप्त करना चाहती है। दूसरी ओर, जीवन की सारी क्रिया उसकी आन्तरिक शक्ति का

आविष्कार होती है। जीवन ऊपर उठना चाहता है; प्रकृति इसे नीचे खींचती है। जीवन-संग्राम में प्रकृति को पूर्ण रूप से हरा नहीं सकता; तो भी अपनी यात्रा में आगे बढ़ता ही जाता है। उत्पादन करना जीवन का चिह्न है। इसलिए, वर्गसाँ ने अपने सिद्धान्त को 'उत्पादक विकासवाद' का नाम दिया।

उत्पादन का तत्व क्या है ?

डार्विन के मत में जो कुछ अव्यक्त है, वही व्यक्त होता है; जो कुछ 'अन्त' में है, वह 'आरम्भ' में भी मौजूद था। इसका अर्थ यह है कि सारा विकास वास्तव में आवृत्ति ही है। वर्गसाँ कहता है कि ऐसा परिवर्तन तो विकास कहलाने के योग्य ही नहीं। विकास में आन्तरिक परिवर्तन या नवीनता की आवश्यकता है। इस ख्याल से वर्गसाँ ने 'यन्त्रवाद' का विरोध किया। इसी भाव से उसने उद्देश्यवाद या प्रयोजनवाद का भी विरोध किया। यदि किसी चेतन-शक्ति ने पहले से ही, पूर्ण रूप में, सारी घटनाओं और उनके क्रम की वास्तव निश्चय कर लिया है, तो कुछ करना-कराना तो सम्भव ही नहीं; आविष्कार को देखना ही सम्भव है। ऐसी स्थिति में, जीवन-शक्ति का होना न होना एक ही है। 'निरपेक्ष उद्देश्यवाद' एक तरह से उलटा यन्त्रवाद ही है; भेद केवल इतना है कि एक हालत में भूत वर्तमान को नियत करता है; दूसरी हालत में, भविष्य इसे नियत करता है। दोनों हालतों में नवीनता के लिए, जो जीवन का तत्व है, कोई स्थान नहीं।

२. सत्ता का स्वरूप

सत्ता की वास्तव जानने के लिए हम बाहर या अन्दर देख सकते हैं। जब हम बाहर की ओर देखते हैं, तो हमारा ज्ञान अस्पष्ट ज्ञान होता है। हम अपने अनुभव की नींव पर, बाह्य पदार्थों की वास्तव कुछ राय कायम करते हैं। जब कोई डाक्टर किसी रोगी की खोपड़ी को फोड़ कर, उसके मस्तिष्क की परीक्षा करता है, तो होता क्या है? रोगी के मस्तिष्क से पलट कर प्रकाश की किरणें डाक्टर की आँखों पर पड़ती हैं, और वहाँ से उसके दिमाग में पहुँचती हैं। डाक्टर के दिमाग में कुछ हलचल होती है, और इस पर उसे ज्ञान होता है। यदि उसने कुछ देखा है, तो रोगी के मस्तिष्क को नहीं, अपने मस्तिष्क को देखा है, और इससे रोगी के मस्तिष्क की वास्तव अनुमान किया है।

जब हम अन्दर की ओर देखते हैं, तो द्रष्टा और दृष्टि के दमियान कोई पदार्थ नहीं होता; द्रष्टा दृष्ट को साक्षात् देखता है।

इस भेद के कारण, वर्गसाँ कहता है कि सत्ता के स्वरूप को जानने के लिए हमें

अन्दर की ओर देखना चाहिये। जब हम अपनी दृष्टि को अन्दर की ओर फेरते हैं, तो क्या देखते हैं? एक प्रवाह है, जो कभी रुकना नहीं। मनोविज्ञान चेतना-अवस्थाओं की बायत बहता है, और हमें ख्याल होता है कि ये अवस्थाएँ—ब, ख, ग, घ... एक पक्ति के रूप में हैं। उनमें से प्रत्येक अवस्था स्थायी स्वतन्त्र अस्तित्व रखती है, और इससे चल देने के पीछे दूसरी अवस्था का आगमन होता है। ये दोनों धारणाएँ निर्मूल हैं। जिस चेतनाज्ञ की हम 'अवस्था' कहते हैं, वह भी वास्तव में प्रवाह है, और यह चेतनाज्ञ एषा दूसरे के बाहर नहीं, अपितु प्रवाह के भाग है, जो एक दूसरे में प्रविष्ट है। बर्गों के विचार में सत्ता एक प्रवाह है, जिसकी गति कभी रुकती नहीं, जिसका कोई भाग अपने आपसे दुर्लभता नहीं, जिसमें 'जीवन-शक्ति' प्रकृति पर 'नूतनता' का पैवन्द लगाने में लगी है। भ्रमण्डल में पृथक् पदार्थ कहीं नहीं; प्रवाह में, व्यवहार की सुविधा के लिए, बुद्धि विशेष असों को पदार्थों या वस्तुओं का पद दे देती है। बर्गों के मिथ्यान्त को 'प्रवाहवाद' या 'परिवर्तनवाद' कहते हैं।

३. जीवन और चेतना

जीवन और चेतना के आपसी सम्बन्ध की बायत बर्गों का विचार बहुत स्पष्ट नहीं। वह प्रकृति और जीवन में जाति-भेद करता है, परन्तु जीवन और चेतना में ऐसा भेद नहीं करता। इसका अर्थ यह है कि जीवन और चेतना एक ही हैं, या हर कहीं ये दोनों एक साथ मिलते हैं। निश्चय से नहीं कह सकते कि इन दोनों में बर्गों का ख्याल क्या है। इन दोनों में प्रमुख कौन है? बर्गों प्रथम स्थान जीवन को देता है। जीवन अपने विक्रम में बुद्धि का प्रयोग करता है। जीवन आगे बढ़ने में भूलें भी करता है। एक बड़ी सड़क के मुकाबले में जिस पर यात्रा जारी रहती है, अनेक अल्प मार्ग होने हैं जो बड़ी सड़क से निकलते हैं, और थोड़ी दूर जाकर समाप्त हो जाते हैं।

४. विकास के प्रमुख मार्ग

चेतन प्राणियों में चिर काल तक चेतना एकरूप रही। पीछे इसमें भेद हुआ और यह दो भिन्न रूपों में व्यक्त हुई। इन दो रूपों को स्वाभाविक बुद्धि (इन्स्टिक्ट) और विवेकी बुद्धि कह सकते हैं। कुछ जीवधारी एक बुद्धि में बढ़ने लगे, कुछ दूसरी में। यों भी कह सकते हैं कि जिस मार्ग पर सब जीवधारी चलते आये थे, वह दो उप-भागों में बंट गया। एक पर पशु-पक्षी चलने लगे, दूसरे पर मनुष्य चलने लगे। कुछ लोग कहते हैं कि पशु-पक्षियों में स्वाभाविक बुद्धि काम करती है, मनुष्यों में

विवेचक बुद्धि काम करती है। यह ठीक नहीं। दो पृथक् मार्गों पर चलने में पहिले दोनों वर्गों के जीवधारी एकदम बुद्धि में ही काम लेने थे। अलग होने के बाद भी पशु-पक्षियों में विवेचक बुद्धि का थोड़ा अंग मौजूद है, यद्यपि उनमें स्वाभाविक बुद्धि प्रमुख हो गयी है। दूसरी ओर विवेचन की बुद्धि ने मनुष्य को पाशव बुद्धि में वंचित नहीं कर दिया।

वर्गसाँ कहता है कि जीवन के तत्व को समझने के लिए पशुओं का महज ज्ञान मनुष्य की बुद्धि में अधिक सफल है। यह मुन कर माधारण मनुष्य चकित हो जाता है। वर्गसाँ की राय में जीवन का सार क्रिया है; और पाशव-बुद्धि मानव बुद्धि ने क्रिया के निकट है। महज ज्ञान को ही नैसर्गिक उत्तेजन भी कह लेते हैं। पाशव-चेतना की बुद्धि यह है कि यह व्यवहार को प्रमुख रखती है, और इसलिए इसका दृष्टि-क्षेत्र बहुत संकुचित होता है। मानव बुद्धि का दृष्टि-क्षेत्र विस्तृत होता है, परन्तु यह समस्त वस्तु को नहीं देखती, उसके किमी एक पहलू को देखती है। विस्लेषण या पृथक्करण इसकी प्रिय रीति है। यह सत्ता को जान नहीं सकती; केवल उसके पहलुओं या पक्षों को जान सकती है।

जिम कठिनाई की ओर वर्गसाँ संकेत कर रहा है, उसे एक उदाहरण में स्पष्ट कर सकते हैं। एक पुरुष पहली बार बड़ी नदी के किनारे आता है। नदी बाढ़ में है। मंझधार पूरे बेग में बहती है, और उसमें भंवर भी पड़ते हैं। किनारे पर बैठे मनुष्य बाढ़ के तत्व को नहीं जान सकता; वह लहरों के ऊपर-नीचे होने, भंवर के आकार और उसकी मात्रा को देखता है; परन्तु यह तो बाढ़ नहीं। वह नाव में बैठता है, और मंझधार में जा पहुंचता है। चपू चलाने में जो यत्न करना पड़ता है, वह उसे किनारे पर से देखने की अपेक्षा कुछ अच्छा ज्ञान देता है। परन्तु अभी भी यह ज्ञान अधूरा है। जब वह नदी में कूद कर, बाढ़ के साथ ऊपर-नीचे होता है, चक्कर लगाता है, बाढ़ का भाग ही बन जाता है, तब उसे पता लगता है कि बाढ़ क्या है। सत्ता के स्वरूप को जानने के लिए, इसे दूर से देखना पर्याप्त नहीं; निकटस्थ सम्पर्क की आवश्यकता है। जीवन के सार का जीवन-विलीन होने से पता लगता है।

वर्गसाँ के अनुसार दोनों प्रकार की बुद्धि सत्ता का साक्षात्कार कराने में असमर्थ है। तो फिर क्या यह ज्ञान प्राप्त हो ही नहीं सकता? वर्गसाँ इन दोनों बोधों से ऊंचा पद 'आत्म-ज्योति' (इन्ट्यूशन) को देता है। यह पाशव-बुद्धि की तरह विशेष वस्तुओं में उलझी नहीं रहती, न मानव बुद्धि की तरह, पृथक्करण में लगी रहती है।

भारत में भी 'आत्म-ज्योति' को बहुत महत्व दिया गया है। योग की क्रियाओं का मुख्य उद्देश्य इस ज्योति को विकसित करना ही है।

अन्दर की ओर देखना चाहिए। जब हम अपनी दृष्टि को अन्दर की ओर फेरते हैं, तो क्या देखते हैं? एक प्रवाह है, जो कभी रुकता नहीं। मनोविज्ञान चेतना-अवस्थाओं की बाबत कहता है, और हमें ख्याल होता है कि ये अवस्थाएँ—क, ख, ग, घ... एक पक्षि के रूप में हैं। उनमें से प्रत्येक अवस्था स्थायी स्वतन्त्र अस्तित्व रखती है, और इसके चल देने के पीछे दूसरी अवस्था का आगमन होता है। ये दोनों धारणाएँ निर्मूल हैं। जिन चेतनाश को हम 'अवस्था' कहते हैं, वह भी वास्तव में प्रवाह है, और यह चेतनाश एक दूसरे के बाहर नहीं, अपितु प्रवाह के भाग हैं, जो एक दूसरे में प्रविष्ट हैं। बर्गों के विचार में सत्ता एक प्रवाह है, जिसकी गति कभी रुकती नहीं, जिसका कोई भाग अपने आपको बुझाता नहीं, जिसमें 'जीवन-शक्ति' प्रकृति पर 'नूतनता' का पैबन्द लगाने में लगी है। भूमण्डल में पृथक पदार्थ कहीं नहीं; प्रवाह में, व्यवहार की सुविधा के लिए, बुद्धि विरोध अज्ञानों को पदार्थों या वस्तुओं का पद दे देती है। बर्गों के मिथ्यान्त को 'प्रवाहवाद' या 'परिवर्तनवाद' कहते हैं।

३. जीवन और चेतना

जीवन और चेतना के आपसी सम्बन्ध की बाबत बर्गों का विचार बहुत स्पष्ट नहीं। वह प्रकृति और जीवन में जाति-भेद करता है, परन्तु जीवन और चेतना में ऐसा भेद नहीं करता। इसका अर्थ यह है कि जीवन और चेतना एक ही हैं, या हर वही ये दोनों एक साथ मिलते हैं। निश्चय में नहीं कह सकते कि इन दोनों में बर्गों का ख्याल क्या है। इन दोनों में प्रमुख कौन है? बर्गों में प्रथम स्थान जीवन को देता है। जीवन अपने विकास में बुद्धि का प्रयोग करता है। जीवन आगे बढ़ने में भूलें भी करता है। एक बड़ी मछली के मुखावले में जिम पर यात्रा जारी रहती है, अनेक अन्य मार्ग होने हैं जो बड़ी मछली में निकलते हैं, और थोड़ी दूर जाकर समाप्त हो जाते हैं।

४. विकास के प्रमुख मार्ग

चेतन प्राणियों में चिर काल तक चेतना एवम्प रही। पीछे हमें भेद हुआ और यह दो भिन्न रूपों में व्यक्त हुई। इन दो रूपों को स्वाभाविक बुद्धि (इन्स्टिक्ट) और विवेकी बुद्धि कह सकते हैं। कुछ जीवधारी एव बुद्धि में बढ़ने लगे; कुछ दूसरी में। यों भी यह मानने है कि जिम मार्ग पर सब जीवधारी चलने आये थे, वह दो उप-भागों में बंट गया। एक पर मनुष्यों चढ़ने लगे; दूसरे पर मनुष्य चढ़ने लगे। कुछ मार्ग बन्द रहे कि मनुष्यों में स्वाभाविक बुद्धि काम करती है, मनुष्यों में

विवेचक बुद्धि काम करती है। यह ठीक नहीं। दो पृथक मार्गों पर चलने से पहिले दोनों वर्गों के जीवधारी एकरूप बुद्धि से ही काम लेते थे। अलग होने के बाद भी पशु-पक्षियों में विवेचक बुद्धि का थोड़ा अंश मौजूद है, यद्यपि उनमें स्वाभाविक बुद्धि प्रमुख हो गयी है। दूसरी ओर विवेचन की वृद्धि ने मनुष्य को पाशव बुद्धि से वंचित नहीं कर दिया।

वर्गसाँ कहता है कि जीवन के तत्व को समझने के लिए पशुओं का सहज ज्ञान मनुष्य की बुद्धि से अधिक सफल है। यह सुन कर साधारण मनुष्य चकित हो जाता है। वर्गसाँ की राय में जीवन का सार क्रिया है; और पाशव-बुद्धि मानव बुद्धि से क्रिया के निकट है। सहज ज्ञान को ही नैसर्गिक उत्तेजन भी कह लेते हैं। पाशव-चेतना की त्रुटि यह है कि यह व्यवहार को प्रमुख रखती है, और इसलिए इसका दृष्टि-क्षेत्र बहुत संकुचित होता है। मानव बुद्धि का दृष्टि-क्षेत्र विस्तृत होता है, परन्तु यह समस्त वस्तु को नहीं देखती, उसके किसी एक पहलू को देखती है। विश्लेषण या पृथक्करण इसकी प्रिय रीति है। यह सत्ता को जान नहीं सकती; केवल उसके पहलुओं या पक्षों को जान सकती है।

जिस कठिनाई की ओर वर्गसाँ संकेत कर रहा है, उसे एक उदाहरण से स्पष्ट कर सकते हैं। एक पुरुष पहली बार बड़ी नदी के किनारे आता है। नदी बाढ़ में है। मंझधार पूरे वेग से बहती है, और उसमें भंवर भी पड़ते हैं। किनारे पर बैठे मनुष्य बाढ़ के तत्व को नहीं जान सकता; वह लहरों के ऊपर-नीचे होने, भंवर के आकार और उसकी मात्रा को देखता है; परन्तु यह तो बाढ़ नहीं। वह नाव में बैठता है, और मंझधार में जा पहुँचता है। चपू चलाने में जो यत्न करना पड़ता है, वह उसे किनारे पर से देखने की अपेक्षा कुछ अच्छा ज्ञान देता है। परन्तु अभी भी यह ज्ञान अधूरा है। जब वह नदी में कूद कर, बाढ़ के साथ ऊपर-नीचे होता है, चक्कर लगाता है, बाढ़ का भाग ही बन जाता है, तब उसे पता लगता है कि बाढ़ क्या है। सत्ता के स्वरूप को जानने के लिए, इसे दूर से देखना पर्याप्त नहीं; निकटस्थ सम्पर्क की आवश्यकता है। जीवन के सार का जीवन-विलीन होने से पता लगता है।

वर्गसाँ के अनुसार दोनों प्रकार की बुद्धि सत्ता का साक्षात्कार कराने में असमर्थ है। तो फिर क्या यह ज्ञान प्राप्त हो ही नहीं सकता? वर्गसाँ इन दोनों बोधों से ऊँचा पद 'आत्म-ज्योति' (इन्द्रियूशन) को देता है। यह पाशव-बुद्धि की तरह विशेष वस्तुओं में उलझी नहीं रहती, न मानव बुद्धि की तरह, पृथक्करण में लगी रहती है।

भारत में भी 'आत्म-ज्योति' को बहुत महत्व दिया गया है। योग की क्रियाओं का मुख्य उद्देश्य इस ज्योति को विकसित करना ही है।

२ लायड मार्गन और चार्ल्स पोअर्स

क प्रकटनात्मक विचार

उत्पादन विज्ञान में मिलता-जुलता मिथ्या 'प्रकटनात्मक विकास' है। उत्पादन विचार जीवन-शक्ति की श्रिया का फल है। यह शक्ति निरन्तर श्रिया में लगी रहती है, और नयी-नयी वस्तुओं को पैदा करती रहती है। प्रकटनात्मक विकास कारण-कार्य सम्बन्ध की बात नहीं कहता। यह इतना ही कहता है कि वस्तु नवीन अवस्थाएँ, प्रश्रियाएँ और वस्तुएँ प्रकट हो जाती हैं, जिनसे आगमन की बात हम पूर्व स्थिति की देख कर, निश्चय से कुछ कह नहीं सकते थे। इनका प्रकट होना वास्तव में नूतनता का आविष्कार है।

लायड मार्गन और कुछ अन्य विचारकों ने इस प्रकार के विकास पर पर्याप्त लिखा है। उनकी शिक्षा में प्रमुख बात यह है कि जब कोई नयी अवस्था प्रकट होती है, तो पूर्व अवस्था समाप्त नहीं हो जाती, उसका अस्तित्व बना रहता है, और वह नवीन अवस्था में मिल कर उमका अंश ही बन जाती है। प्रकृति विद्यमान थी। जब जीवन का आविर्भाव हुआ, तो प्रकृति का विनाश नहीं हो गया; निर्जीव प्रकृति सजीव प्रकृति बन गयी। इसी तरह, जब चेतना का आविर्भाव हुआ, तो सजीव प्रकृति (धनस्पति) का विनाश नहीं हो गया, यह चेतन बन गयी।

यह आविर्भाव कई रूप धारण करता है।

(१) एक परिवर्तन तो यह होता है कि नये गुण प्रकट हो जाते हैं। गुणियों में भेद नहीं होता, परन्तु उनके मेल से ऐसे गुण प्रकट हो जाते हैं, जो मिलन वाले पदार्थों में विद्यमान न थे। ऐसे प्रकटन का एक अच्छा उदाहरण रासायनिक संयोग में मिलता है। हाइड्रोजन और ऑक्सीजन वायु-रूप हैं। जब विशेष मात्रा में इन का रासायनिक संयोग होता है, तो परिणाम जल होता है, जिसमें दोनों अगम्य गैसों के गुण नहीं, अपितु नये गुण प्रकट हो गये हैं।

(२) एक अन्य परिवर्तन में, ऐसी वस्तुएँ प्रकट हो जाती हैं, जिनके बिना उनके पूर्वजों के चिह्नों से मिला होता है। यह विचित्रता ही जातिश्रिया की उत्पत्ति का बड़ा कारण होती है। डार्विन ने विकास का जो विवरण दिया, उसे विभिन्नता के आकस्मिक प्रकटन से आरम्भ किया।

(३) कभी कभी किसी नवीन घटना या क्रम का आविष्कार होता है। जैसा हमने अभी देखा है, लायड मार्गन के विचारानुसार, जीवन और चेतना का आविष्कार इस तरह हुआ।

(४) कभी कभी ऐसा होता है कि नवीन गुण का आविष्कार तो नहीं होता; परन्तु किसी विद्यमान गुण की मात्रा इतनी बढ़ जाती है कि उसका कोई कारण दिखायी नहीं देता। एक देश में, किसी समय अपूर्व योग्यता के कवि, गायक, दार्शनिक उपज पड़ते हैं। कहते हैं इंग्लैण्ड में एलिजवेथ प्रथम का समय ऐसा विशेष काल था।

ख. नियमों का विकास

यहां तक हमने अवस्थाओं और वस्तुओं के आविष्कार का वर्णन किया है। विकासवाद वैज्ञानिकों का मत है। विज्ञान की नींव इस धारणा पर है कि संसार में जो कुछ हो रहा है, नियम अनुसार हो रहा है। जहां शेष सब कुछ परिवर्तनशील है, वहां 'नियम' स्थायी हैं; इनमें परिवर्तन नहीं होता। ये काल के प्रभाव से बचे हुए हैं। अमेरिका के दार्शनिक चार्ल्स पीअर्स ने इस दावे को स्वीकार नहीं किया। वह कहता है कि संसार में केवल एक नियम ही असन्दिग्ध है, और वह विकास का नियम है। जिन नियमों को हम अचल और स्थिर कहते हैं, वह भी वास्तव में विकास के शासन में हैं। नियमों की स्थिति आदतों की सी है। आदत शनैः शनैः बनती हैं। इसी तरह 'नियम' भी निश्चितता में आगे बढ़ते जाते हैं। किसी विशेष नियम को जितना व्यापक हम आज पाते हैं, उतना व्यापक वह भूत काल में न था; और भविष्य में, आज से अधिक व्यापक होगा। भौतिक विद्या में सबसे प्रमुख नियम आकर्षण का नियम है। आम ख्याल के अनुसार, संसार में कोई प्राकृत पदार्थ, छोटा या बड़ा, निकट या दूर, ऐसा नहीं, जो इसके प्रभाव में न हो। पीअर्स के विचार में यह तथ्य नहीं। हम इतना ही कह सकते हैं कि यह नियम अन्य नियमों की तरह, अपना शासन-क्षेत्र विस्तृत करने में लगा है। वर्तमान में यह क्षेत्र, भूत की अपेक्षा अधिक विस्तृत है, और भविष्य में वर्तमान से अधिक विस्तृत होगा। व्यवस्था के साथ अव्यवस्था भी दिखायी देती है। पीअर्स के विचार में अव्यवस्था आभास-मात्र नहीं; वास्तविक सत्ता है। इसका कारण यह है कि व्यवस्था पूर्ण रूप में बन नहीं चुकी; बन रही है।

३. सांख्य का विकासवाद

१. सांख्य-साहित्य

कपिल मुनि सांख्य-दर्शन का प्रवर्तक है। उसे 'आदि विद्वान्' भी कहा जाता है। सम्भवतः अभिप्राय यह है कि वह पहिला दर्शनकार है।

सांख्य-सिद्धान्त पर जो साहित्य इस समय मिलता है, उसमें तीन पुस्तकें प्रमुख हैं - 'तत्व-समाप्त', 'सांख्य-कारिका' और 'सांख्य सूत्र'। इनमें 'तत्व-समाप्त' को कपिल की रचना बताया जाता है। वास्तव में यह कोई पुस्तक नहीं, केवल एक विषय-मूची है। इसमें २० विषयों की गणना है। पहले ६ विषय, जिनमें वर्तमान अध्याय का विशेष सम्बन्ध है, ये हैं —

- (१) अ व, इसलिए, तत्वों का समाप्त (संक्षेप)
- (२) आठ प्रकृतियाँ
- (३) सोलह विकार
- (४) पुष्प
- (५) तीन गुणों वाला होना
- (६) संचार और प्रति-संचार (सृष्टि और प्रलय)

'सांख्य कारिका' या 'सांख्य मण्डन' ७० श्लोकों का संग्रह है, और ईश्वर कृष्ण की रचना है। इसे प्रचलित मंत्रों में पुराना समझा जाता है। हम इसे सांख्य सिद्धान्त का प्रामाणिक विवरण कह सकते हैं।

२: सांख्य का दृष्टि-कोण

जैसा हम देय चुके हैं, डेकार्टे ने पुरुष और प्रकृति में भेद किया था। उसने इन दोनों में कारण-कार्य सम्बन्ध को स्वीकार किया, परन्तु इनमें इतना भेद कर दिया कि वह इस सम्बन्ध को समझ न सका। उसके पीछे आने वाले दार्शनिकों में कई एक ने द्वैतवाद को छोड़ कर अद्वैतवाद की शरण ली। ह्यूगेंटे स्पेन्सर ने सारे विकास को प्रकृति का विकास समझा, हीगल ने इसे 'निरपेक्ष मन' के विकास के रूप में देखा। सांख्य में इन दृष्टि-कोणों के समन्वय का यत्न दिखायी देता है। सांख्य डेकार्टे के द्वैत को मानता है, परन्तु पुरुष और प्रकृति में कारण-कार्य सम्बन्ध को स्वीकार नहीं करता। इसके अनुसार इनका सम्बन्ध केवल 'संयोग' है। स्पेन्सर की तरह, सांख्य समझता है कि सारा विकास प्रकृति में होता है, परन्तु साथ ही यह भी कहता है कि यह विकास पुरुष की दृष्टि में ही हो सकता है। इस तरह यह वस्तुवाद और अध्यात्मवाद दोनों का मिला देता है। जहाँ स्पेन्सर और हीगल ने केवल एक तत्व में आरम्भ किया, वहाँ सांख्य दो मूल तत्वों, पुरुष और प्रकृति, में आरम्भ करता है।

'प्रकृति' का अर्थ बढ़ने वाली वस्तु है। परिवर्तन होने पर जो रूप यह धारण करती है, उसे 'विकृति' या 'विचार' कहते हैं। 'मूल प्रकृति' तो किसी अन्य प्रकृति का

विकार नहीं। उसके नात विकार होते हैं, जो अन्य विकारों को जन्म देते हैं। उन ग्याल ने, उन्हें 'प्रकृति-विकृति' का नाम दिया जाना है। 'तत्त्व-समान' में, मूल प्रकृति और इन नात को आठ 'प्रकृतियाँ' कहा गया है। उनके अतिरिक्त नान्यह विकार ऐसे हैं, जिनमें आगे कुछ नहीं बनता। ये नान्य के २४ प्राकृत तत्व हैं; उनमें अलग पुरुष है, जो न प्रकृति है, और न विकृति है : यह न किन्हीं में बनता है, और न इसमें कुछ बनता है। 'तत्त्व-समान' के विषय २, ३, ४ में इन २५ तत्वों का वर्णन है।

पाँचवाँ विषय प्रकृति के तीन गुणों की ओर संकेत करता है, और छठा सृष्टि और प्रलय की वास्तव कहता है। सृष्टि या संचार प्रकृति का विकास है : प्रलय इस विकास का समाप्त हो जाना है। विकास का अर्थ ही यह है कि जो कुछ गुण था, वह प्रकट हो जाता है; जो अव्यक्त था, वह व्यक्त हो जाता है। मूल प्रकृति को 'अव्यक्त' भी कहते हैं।

३. विकास का रूप

व्यक्त को हम देखते हैं; अव्यक्त को देख नहीं सकते। हम व्यक्त से अव्यक्त को अनुमान करते हैं। इसलिए, सांख्य में, व्यक्त (दृष्ट जगत) को लिङ्ग या चिह्न कहा है। अव्यक्त व्यक्त का कारण या आश्रय है। व्यक्त अनेक भागों में दिखायी देता है। इसका हर एक भाग मिश्रित है, और 'देय' और 'काल' से बंधा है; कोई भाग नित्य नहीं, और कोई भाग व्यापी नहीं। व्यक्त में क्रिया और परिवर्तन विद्यमान हैं।

कारिका १० में, व्यक्त और अव्यक्त के इन भेदों को बताते हुए कहा है :—

'व्यक्त कारणवाला, अनित्य, अव्यापी, क्रियावाला, अनेक, आश्रित, चिह्न, मिश्रित और परतन्त्र है। अव्यक्त इसके विपरीत है।'

विकास में जो परिवर्तन होता है, उसका जो विवरण स्पेन्सर ने दिया है, वह सांख्य के विवरण से बहुत मिलता है।

ऊपर कहा गया है कि प्रकृति का विकास पुरुष की दृष्टि पड़ने पर आरम्भ होता है। पुरुष की दृष्टि आवश्यक है, परन्तु स्वयं प्रकृति में भी, ऐसी स्थिति में, विकसित होने की क्षमता होनी चाहिए। चुम्बक लोहे को अपनी ओर खींचता है, क्योंकि लोहे को खींचे जाने पर कोई आपत्ति नहीं होती। प्रकृति में विकसित होने की व्यवस्था मौजूद है। मूल प्रकृति या अव्यक्त में तीन गुण—सत्व, रजस, और तमस विद्यमान हैं। जब तक इनका सामंजस्य बना रहता है, अव्यक्त दशा बनी

रहती है, जब गुरु की दृष्टि पड़ने पर, यह सामग्र्य टूट जाता है, विकास होने लगता है। ये तीन गुण सभी एक दूसरे का साथ नहीं छोड़ने, एक दूसरे को दबाते भी हैं, और व्यक्त भी करते हैं। मन्व का तत्व प्रकाश है, रजस का तत्व क्रिया है, तमस का तत्व निश्चलता या क्रिया में रोक डालना है। तीनों गुण रहते एक साथ हैं, परन्तु इनकी शक्ति, एक दूसरे की अपेक्षा, बढ़नी-घटती रहती है। सारा विकास इसी भेद का फल है।

४. विकास-क्रम

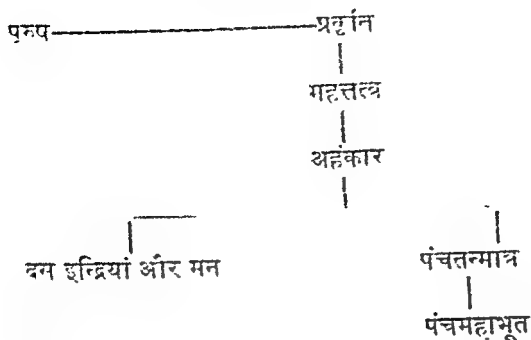
तत्त्व-समास में आठ प्रकृतियों का वर्णन किया गया है। इनमें एक मूल प्रकृति है, जिसमें विकास का आरम्भ होता है। पहला प्रकटन सत्व-गुण की प्रधानता का फल है। इसे महत् या महत्सत्व कहते हैं। इसी का नाम बुद्धि भी है। इसके बाद रजस के प्रभाव में 'अहंकार' प्रकट होता है। अहंकार अभिमान या अहम्भक्ति है। महत् में बोध तो होता है, परन्तु इस बोध में, 'मे' का क्वाल सम्मिलित नहीं होता। अहंकार में यह सम्मिलित होता है, और ज्ञान को आत्म-ज्ञान में बदल देता है।

हम यहाँ किसी मनुष्य की बुद्धि या अहंकार का वर्णन नहीं कर रहे हैं, विश्व के आरम्भिक परिवर्तनों का बयान कर रहे हैं। अहंकार रजस प्रधान है ही, आगे परिवर्तन में यह प्रमुख भाग लेता है। सत्व के योग में, यह इन्द्रियों को जन्म देता है, और तमस के योग में पञ्च तन्मात्रों को उत्पन्न करता है। इन्द्रिया ११ हैं, पाच ज्ञानेन्द्रिया, पाच कर्मेन्द्रिया और ध्यारूपा मन। मन का काम दोनों प्रकार की इन्द्रियों का एकीकरण है, इसलिए, जहाँ उन इन्द्रियों को बाह्य-करण कहते हैं, मन को अन्तर-करण का नाम दिया जाता है। दूसरी ओर, शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध—पाच तन्मात्र प्रकट हुए। ११ इन्द्रिया तो निरी विकृतियाँ थी, इनसे आगे कुछ उत्पन्न नहीं हुआ। पाच तन्मात्रों में थे आश्रय आवास, वायु, तेज, जल और पृथिवी—पाच स्थूल भूत उत्पन्न हुए।

यह सारा विवरण, साम्य सूत्र ६१ में, इन शब्दों में दिया है—'सत्व, रजस, तमस—इस तीनों गुणों की सम अवस्था को प्रकृति कहते हैं। प्रकृति से महान, महान से अहंकार, अहंकार से पञ्चतन्मात्र और दोनों प्रकार की इन्द्रिया, और तन्मात्रों से स्थूल भूत उत्पन्न हुए। इनके अतिरिक्त गुरु है।'।

यह २५ तत्वों का समुदाय है।

हम इसे निम्न रूप में देख सकते हैं :—



५. विकास का प्रयोजन

विकास निरा परिवर्तन नहीं; निश्चित क्रम में होने वाला परिवर्तन है। विकासवादी उस नियम की खोज करते हैं, जिसके अधीन विकास हो रहा है; नियम के अस्तित्व की बावत तो उन्हें मन्देह नहीं होता। स्पेन्सर की हालत में यह स्पष्ट ही है। कुछ विचारक पीछे की ओर नहीं, अपितु आगे की ओर देखते हैं। उनके विचार में, किसी क्रम को समझने के लिए उसके आरम्भ की ओर नहीं, अपितु उसके अन्त की ओर देखना चाहिए। जब हम किसी यात्री से मिलते हैं, तो उनसे यही पूछते हैं, 'कहाँ जा रहे हो?' दृष्टिकोण का यह भेद विकासवाद को 'लौकिक विकासवाद' और 'लोकान्तरिक विकासवाद', दो भिन्न रूपों में प्रस्तुत करता है। स्पेन्सर लौकिक विकासवाद का समर्थक था; हीगल ने लोकान्तरिक विकासवाद का समर्थन किया। यहां फिर सांख्य-विचार इन दोनों मतों के समन्वय का यत्न है। सांख्य के अनुसार सृष्टि या विकास एक विशेष प्रयोजन के लिए है; परन्तु अचेतन प्रकृति को इस प्रयोजन का कोई ज्ञान नहीं। यह सांख्य का 'अवोध प्रयोजनवाद' है।

प्राकृत विकास का प्रयोजन पुरुष को बन्ध से मुक्त करना है। वह इस बन्ध में फँसता कैसे है ?

हम कह चुके हैं कि पुरुष और प्रकृति में कारण-कार्य का सम्बन्ध नहीं; केवल संयोग है। इस संयोग में, पुरुष की दृष्टि प्रकृति पर पड़ती है, और उसका विकास या संचार होने लगता है। पुरुष पर इस संयोग का असर क्या होता है ? हम इसे एक दृष्टान्त से समझ सकते हैं।

वाजार में एक दुकान पर बड़ा शीशा लटका है। जो लोग वाजार में गुजरते हैं, उनका विम्ब शीशे में पड़ता है। बहुतेरे लोग चुपचाप गुजर जाते हैं; कुछ लड़ते झगड़ते, रोते-चिल्लाते, हँसते-खेलते जाते हैं। इनके विम्ब भी शीशे में पड़ते हैं।

कल्पना कर कि शीशा चेतन है, और भ्रम में समझता है कि ये विम्ब उसकी आन्तरिक अवस्थाएँ हैं। वह हर्ष, शोक, मोह में फँस जाता है क्योंकि अज्ञान में वह बाहर और अन्दर में भेद नहीं करता। यही हाल पुरुष का है। वह वास्तव में तो द्रष्टा ही है, परन्तु भ्रम में अपने आपका समार के शमेलो में उलझा समझता है। प्रकृति का विकास नाटक के खेल की तरह है। जब तक नाटक देखने वाला नटा और नटियों को उनके वास्तविक रूप में नहीं देखता, वह उनके बनावटी हर्ष-शोक को असली समझ कर उनके साथ हर्ष-शोक करता है। वास्तविक स्थिति को समझने पर, उस का हर्ष-शोक समाप्त हो जाता है। प्रकृति अपने विकास-रूपी नाच में, अपने आपको पुरुष पर प्रकट करती है, और पुरुष के अज्ञान को दूर करके, उसे बन्ध से मुक्त करा देती है।

परन्तु प्रकृति तो जड़ है। माप्य 'अचेतन प्रयोजन' को स्पष्ट करने के लिए एक दृष्टान्त देता है। गौ बछड़े को जन्म देती है। उसकी आवश्यकता पूरी करने के लिए, गौ के शरीर में दूध पैदा होता है, और गौ के स्तनों में पकूष जाता है। जिन अंगों में यह होता है, उन्हें इसका कुछ ज्ञान नहीं होता। यह सब हाता प्रयोजन के अर्थ है, परन्तु इस प्रयोजन का ज्ञान गौ को नहीं। इसी प्रकार का व्यवहार प्रकृति में होता है। धारिका ६० में, कविता की भाषा में, कहा है —

‘नाना प्रकार के उपायो से, उपकारिणी गुणवती प्रकृति अनुपकारी गुणहीन पुरुष के लिए, नि स्वार्थ काम करती है।’

चतुर्थ भाग
आत्म-सीमांसा

अनुभव का सामान्य विवरण

१. मनोविज्ञान के दो रूप

श्री राम विष्णुमित्र की कुटिया पर पहुँचे। कुटिया का द्वार बन्द था। श्री राम ने द्वार गटखटाया। अन्दर से आवाज आयी : 'कौन द्वार गटखटा रहा है ?' श्रीराम ने कहा—'भगवन् ! यही पूछने आया हूँ। द्वार गटखटाने वाला, या कोई अन्य किया करने वाला, कौन है ?'

गुकरात अपने शिष्यों में कहता था—'अपने आपको पहचानो।' साधारण मनुष्य को न राम के प्रश्न में, और न गुकरात के आदेश में बहुत सार दिवायी देता है : हम सब अपने आपको जानते ही हैं। जो कुछ अन्य पुरुषों की वास्तविकता जानते हैं, वह भी आत्म-ज्ञान के आधार पर ही जानते हैं। विज्ञान तो अपरिचित तथ्यों को परिचित बनाने का यत्न करता है; तत्व-ज्ञान परिचित तथ्यों को अपरिचित बनाता प्रतीत होता है। जहाँ सब कुछ स्पष्ट है, वहाँ भी यह जटिल समस्या खड़ी कर देता है। यह विचार साधारण पुरुषों को तत्व-ज्ञान के अध्ययन से दूर रखता है।

तत्व-ज्ञान का प्रमुख काम अनुभव का समाधान है। इस समाधान के सम्बन्ध में दो प्रश्न विशेष महत्व के हैं :—

(१) क्या इस समाधान में अनुभव से परे जाने की आवश्यकता है ? या हम अनुभव को ही अन्तिम तथ्य समझ कर, विषय को यहीं छोड़ सकते हैं ?

(२) यदि अनुभव के समाधान के लिए, अनुभव से परे किसी तत्व का मानना आवश्यक है, तो उस तत्व का स्वरूप क्या है ?

'यदि अनुभव आप ही अपना समाधान है, तो हमारा सारा काम अनुभव को यथार्थ समझना है।' यह मनोविज्ञान का काम है। इस हालत में ज्ञान मनोविज्ञान ही है। और यदि अनुभव के समाधान के लिए, उसके आधार, अनुभव करने वाले की भी आवश्यकता है, तो मनोविज्ञान ही सारा ज्ञान नहीं। ज्ञान के अतिरिक्त

और इससे अधिक महत्व का विषय ज्ञाता का स्वरूप है। प्राचीन काल में यही स्थान प्रचलित था।

मनोविज्ञान के दो रूप हैं —

(१) अनुभव का अध्ययन। इसे 'अनुभवात्मक मनोविज्ञान' कहते हैं।

(२) अनुभव करने वाले का अध्ययन। इसे 'विवेचात्मक मनोविज्ञान' कहते हैं।

नवीन काल में पहला रूप ही मान्य हो गया है। यहाँ हमारा सम्बन्ध प्रायः विवेचात्मक मनोविज्ञान से है। ऐसा होने पर भी उचित यही है कि हम संक्षेप से अनुभव की बात भी कुछ विचार कर लें। यह विचार अनुभव करने वाले की बात समझने में सहायक होगा।

२. अनुभव-अध्ययन की विधि

अनुभव को समझने के लिए स्पष्ट साधन तो यही है कि हम अपने ध्यान को अन्दर की ओर फेंके। इस क्रिया को 'अन्तरावलोकन' कहते हैं। इस क्रिया की एक बड़ी सुविधा यह है कि श्रवण मनुष्य जहाँ कहीं भी वह हो, जिस अवस्था में हो, अपनी दृष्टि को अपने अन्दर की ओर फेंक सकता है, और देख सकता है कि वहाँ क्या हो रहा है। इस परीक्षण की योग्यता सब मनुष्यों में एक जैसी नहीं होती, तो भी कोई मनुष्य इसमें सर्वथा वंचित नहीं होता। और जो कुछ वह आप साक्षात् देख सकता है, उसे अन्य कोई देख नहीं सकता। मैं अपनी चेतना-अवस्थाओं को साक्षात् देखता हूँ; कोई दूसरा मेरे चेहरे की हालत या मेरी क्रिया से इसका अनुमान कर सकता है। इस पर भी, अन्तरावलोकन में कुछ नुटियाँ हैं, जिनकी ओर हम उदासीन नहीं हो सकते।

(१) कुछ लोग तो कहते हैं कि अन्तरावलोकन सम्भव ही नहीं। जैसे ही हम किसी अवस्था को ध्यान का विषय बनाते हैं, वह अवस्था तो भूतकाल का भाग बन जाती है, और उसका स्थान हमारा परीक्षण ले लेता है। हम जिसे अन्तरावलोकन कहते हैं, वह वास्तव में 'परचाहसन' है। यह स्मृति है, और हम निश्चय से नहीं कह सकते कि इस स्मृति में भूल का अंश दाखिल नहीं हो गया है।

(२) यदि हम किसी अवस्था को उसकी उपस्थिति में देख भी सके, तो इस क्रिया में ही, उसका रूप-रंग कुछ बदल जाता है। मैं शोध में हूँ। शोध का परीक्षण करने लगता हूँ। ऐसा करते ही, शोध अपनी विन्दु अवस्था में बहा रहता है? उदग और उसकी जाँच एक साथ विद्यमान नहीं हो सकते।

(२) अन्तरावलोकन में तीसरी दृष्टि यह है कि यह अवलोचन करने वाला एक व्यक्ति ही होता है; और सम्भव है कि जो कुछ वह देखता है, वह उसकी वास्तविकता हो, परन्तु सामान्य रूप में सत्य न हो। प्रत्येक के जीवन में कुछ अंश असामान्य या असाधारण भी होते हैं।

ये दृष्टियाँ सहयोग में दूर हो सकती हैं, और 'अन्तरावलोकन' और 'बाह्यावलोकन' के मेल से, अनुभव का यथार्थ ज्ञान सम्भव ही नहीं, गुप्त हो जाता है। हम एक दूसरे के सम्पर्क में आते हैं, और अनुभवों का अदल-बदल करते हैं। अफलातून ने अपने संवादों में इस मेल के अच्छे दृष्टान्त प्रस्तुत किये हैं।

मानव-अनुभव के अनेक प्रकटन भी हमें हर ओर दिखायी देते हैं। सभ्यता के सारे अंश इन प्रकटनों में सम्मिलित हैं। कला, साहित्य, कविता, विज्ञान आदि का अध्ययन सब हमें मानव-अनुभव की वास्तविकता बताते हैं।

३. अनुभव का सामान्य विवरण

जब हम अन्दर की ओर देखते हैं, तो हमें एक प्रवाह दिखायी देता है, जो कभी रुकता नहीं। जहाँ हम खड़े हैं, उसे वर्तमान का नाम देते हैं, यह एक क्षणमात्र है। इसके एक ओर असीम काल है, जो बीत चुका है; दूसरी ओर असीम काल है, जो अभी आने को है। 'जहाँ हम खड़े हैं।' खड़े होने का तो अवसर ही नहीं; अस्थिरता चेतना-प्रवाह का तत्व है। 'जहाँ' शब्द स्थान का प्रतीक है। 'काल' के साथ ही हम 'देश' का चिन्तन करते हैं। 'काल' क्षणों का प्रवाह है; 'देश' बिन्दुओं का विस्तार है। 'काल' के कोई दो क्षण एक साथ विद्यमान नहीं हो सकते, आगे-पीछे का भेद इनका अनिवार्य चिह्न है। 'देश' के भाग एक साथ ही होते हैं; उनमें पहले-पीछे का भेद नहीं होता। हमारे अनुभव का प्रत्येक अंश देश और काल के साथ सम्बद्ध होता है। जो कुछ भी होता है, किसी स्थान पर, और किसी समय में होता है।

प्रत्येक अनुभव में हम एक और चिह्न देखते हैं: यह 'विषय' की ओर संकेत है। चेतना में हम चेतन और चेत्य का भेद करते हैं। चेतन और चेत्य का सम्बन्ध तीन रूप धारण कर सकता है:—

(१) सम्पर्क मात्र

(२) चेतन प्रभाव डालता है, और चेत्य प्रभाव ग्रहण करता है।

(३) चेत्य प्रभाव डालता है, और चेतन प्रभाव ग्रहण करता है।

इन तीनों अवस्थाओं को 'बोध', 'क्रिया', और 'अनुभूति' या 'संवेदन' कहते हैं।

बाध	चेतन	।	चेत्य
प्रिया	चेतन	।	चेत्य
अनुभूति	चेतन	।	चेत्य

मेज पर मक्खी बैठी है। मैं इसे देना हूँ। यह सम्पत्ति मेरा बोध है। मैं हाथ हिला कर उसे उड़ा देता हूँ। मक्खी की स्थिति में परिवर्तन हुआ है, यह मेरी प्रिया है। यदि जन्तु मक्खी नहीं, बिच्छू होना, तो मैं इसे देखने ही क्रुद्ध अशान्त हो जाता। यह गवेदन है।

तत्पय यह है कि प्रत्येक चेतना में ये तीनों पक्ष विद्यमान होते हैं। ये चेतना के भाग नहीं; जुदा न होने वाले पक्ष हैं। इनका प्रभुरूप एक दूसरे की अपेक्षा ब्रह्मा-घटना रहता है, और इसी भेद के आधार पर, हम चेतना-अवस्थाओं को ज्ञान-प्रिया अनुभूति का नाम देते हैं।

पश्चिम में बाट में पहले, ज्ञान और प्रिया को ही स्वतन्त्र पक्षों का पद दिया जाता था, सुख-दुःख का अस्तित्व तो माना जाता था, परन्तु इनकी स्थिति ज्ञान और प्रिया के विनोदण की गमझी जाती थी। बाट में अनुभूति को भी, ज्ञान और प्रिया की भाँति, चेतना का स्वतन्त्र पक्ष बताया, और अब यह स्वीकृत मत है।

भारत में, चेतना के विद्वेषण को हमसे भी आगे ले गये हैं, और यह दो बातों में —

(१) प्रिया अपने दृष्ट रूप में, शरीर के किसी अंग का हिलाना-डुलाना है। इसके फलस्वरूप ही हम किसी अन्य पदार्थ की अवस्था को बदल सकते हैं। हमारे शरीर की प्रिया आन्तरिक उत्तेजन का परिणाम होती है। ये उत्तेजन भावात्मक या निषेधात्मक होता है। इन दोनों रूपों को इच्छा और द्वेष का नाम दिया जाता है।

(२) पश्चिम में दुःख और सुख दोनों को मवेदन के अन्तर्गत रखा गया है। इन दोनों के आपस के सम्बन्ध की वास्तविकता महत्त्व है। कुछ लोग कहते हैं कि सुख वास्तविक सत्ता है, दुःख सुख की कमी या इसके अभाव का नाम है इसके विपरीत कुछ अन्य लोग कहते हैं कि दुःख की सत्ता में तो सन्देह ही नहीं सकता। जब कभी हमने कुछ कमी हाती है, तो हम इसे सुख समझ लेते हैं। आम विचार के अनुसार सुख और दुःख दोनों वास्तविक सत्ता हैं, और इनका भेद इतना मौलिक है कि इन्हें स्वतन्त्र पक्ष समझना ही उचित है।

‘न्याय दर्शन’ में, ऊपर की दोनों बातों का ध्यान में रखते हुए अनुभव में निम्न पक्षों का वर्णन किया है —

इच्छा, द्वेष;

प्रयत्न;

सुख, दुःख;

ज्ञान।

इन्हें आत्मा के 'लिंग' कहा गया है।

४. पक्षों में प्रमुख-अप्रमुख का भेद

ऊपर कहा गया है कि प्रत्येक चेतनांग में बोध, संवेदन, और क्रिया तीनों विद्यमान होते हैं, परन्तु उनकी तीव्रता एक जैसी नहीं होती। जब मैं कोई साधारण पुस्तक पढ़ता हूँ, तो मैं अन्य वस्तुओं की अपेक्षा उसकी ओर ध्यान देता हूँ। पुस्तक का पाठ मुझे कुछ तृप्त भी करता है, परन्तु मेरी अवस्था में ज्ञान प्रधान होता है। जब मैं किसी कठिन समस्या के हल की खोज करता हूँ, तो क्रिया प्रधान होती है। जब चित्र देखता हूँ, या राग सुनता हूँ, तो अनुभूति प्रमुख होती है। यह भेद बहुतेरी हालतों में, समस्त जीवन के सम्यन्व में भी दिखायी देता है। वैज्ञानिक और दार्शनिक का जीवन ज्ञान-प्रधान जीवन होता है; कलाकार के जीवन में भाव प्रधान होता है; योधा, इंजिनियर, और शासक के जीवन में क्रिया प्रधान होती है। कुछ विचारक एक पक्ष को, कुछ दूसरे पक्ष को आत्मा का तत्त्व बताते हैं। इन विचारों की ओर तनिक ध्यान दें।

१. आत्मा और अनुभूति

कुछ विचारक कहते हैं कि तीनों पक्षों में अनुभूति मौलिक है, क्रिया और ज्ञान निश्चित होते हैं; उनकी सीमा स्पष्ट होती है। अनुभूति में इस प्रकार की निश्चितता और सीमा की स्पष्टता नहीं होती। विकास में भी ज्ञान और क्रिया से अनुभूति पहिले ही प्रकट होती है। बच्चा वातावरण की वास्तविकता जानने और क्रिया करने से पहिले ही सुख-दुःख को अनुभव करता है।

अनुभूति विशेष रूप में, मनुष्य का व्यक्तिगत चिह्न है। कुछ लोग कहते हैं कि विश्व की शक्ति अपना स्थान बदलती रहती है। जब यह मेरे शरीर में से होकर गुजरती है, तो मैं, भ्रम में, इसे अपनी क्रिया समझ लेता हूँ। इसी तरह कुछ लोगों का ख्याल है कि विश्व में बोध बिखरा पड़ा है। इसका कुछ भाग हमारे शरीर में भी प्रकट होता है; हम इसे अपना ज्ञान समझ लेते हैं। यह विचार ठीक हो, या न हो, इस सम्भावना को तो स्वीकार किया जाता है कि विश्व ही व्यक्ति में चिन्तन

करता, और जिया करता है। अनुभूति के सम्बन्ध में ऐसा विचार नहीं होता। हर एक मनुष्य समझता है कि जब वह भयभीत होता है, तो यह अवस्था उसकी ही है, किसी अन्य मनुष्य की नहीं।

जब हम किसी मनुष्य की वास्तव जानना चाहते हैं, तो वास्तव में यही जानना चाहते हैं कि उसने स्थायी अनुराग क्या है? उसकी भावनाएँ क्या हैं? अनुराग और भावना ही मनुष्य की जिया को निश्चित करते हैं। इनका सम्बन्ध सर्वेदन से है।

२. परमात्मा और जिया

इस विचार के विपरीत, कुछ लोग जिया को आत्मा का तत्त्व बताते हैं। वे कहते हैं कि आत्मिक जीवन एक प्रवाह या निरन्तर गति है। अनुभूति का काम गति को आरम्भ करना है, ज्ञान का काम मार्ग दिखाना है। इन दोनों की स्थिति सहायक की स्थिति है। सार्वत्र आत्मा का तत्त्व है।

इस विचार को नवीन काल में जर्मनी के दार्शनिकों, शापनहावर और नीप्ता, ने बल से प्रस्तुत किया है। शापनहावर के विचार में विश्व शक्ति का खेल है। जब यह शक्ति चेतना में मिलती है, तो यह सार्वत्र का रूप धारण करती है, प्रत्येक प्राणी शक्ति को सुरक्षित रखने और उसे बढ़ाने का यत्न करता है। ऐसा करना बेममशी है, परन्तु शक्ति समझ की परवाह नहीं करती।

कुछ लोगों के विचार में, मानसिक जीवन में मौलिक चिह्न प्रयोजन है। हम जगत में तीन प्रकार की वस्तुएँ देखते हैं —

- (१) अजीव वस्तुएँ,
- (२) सजीव वस्तुएँ,
- (३) चेतन प्राणी।

अजीव वस्तुओं की हालत में हम यही देखते हैं कि एक घटना के बाद दूसरी घटना होती है। यदि शेष स्थिति पूर्ण रूप में वैसी ही हो, तो यह क्रम स्थायी होता है। सजीव वस्तुओं की हालत में, परिवर्तन एक विशेष दिशा में होता है। ऐसा प्रतीत होता है कि कोई निश्चित उद्देश्य पूरा हो रहा है, यद्यपि प्राणी को इसका ज्ञान नहीं होता। मनुष्यों की हालत में, हम जिया को अपने असली रूप में देखते हैं। यहाँ प्रयत्न उद्देश्य की पूर्ति के लिए होता है। जो बात मनुष्य को अन्य प्राणियों से अलग करती है, वह चेतन चुनाव की योग्यता है, और यह चुनाव सार्वत्र का काम है। किसी मनुष्य के व्यक्तित्व का मार उसकी भावनाओं में नहीं, अपितु उनके चरित्र या आचार में निहित है। चरित्र निश्चित भव्य का फल है।

दार्शनिक स्तर पर, कांट ने कहा है कि 'विशुद्ध बुद्धि' प्रकटनों की दुनिया से परे नहीं जाती; और प्रकटनों की दुनिया में नियम का शासन है। विशुद्ध बुद्धि स्वाधीनता की सम्भावना से इन्कार नहीं करती; परन्तु इसके पक्ष में कोई हेतु भी नहीं दे सकती। स्वाधीनता का निश्चय हमें 'व्यावहारिक बुद्धि' से होता है। व्यावहारिक बुद्धि संकल्प का ही दूसरा नाम है।

दार्शनिकों की अधिक संख्या संवेदन और संकल्प की अपेक्षा, ज्ञान को अधिक महत्व देती है। अनुभूति की वास्तविकता कांट से पहले ख्याल था कि यह ज्ञान और क्रिया का लिंग या लक्षण है। अब भी कुछ मनोवैज्ञानिक कहते हैं कि उद्वेग शरीर की कुछ हरकतों का बोध ही है। विलियम जेम्स कहता है कि, साधारण मनुष्य के विचार में, हम रीछ को देखते हैं, भयभीत होते हैं, कांपने लगते हैं, और भागते हैं, तथ्य यह है कि रीछ को देखने पर, हम कांपते हैं, और भागने लगते हैं। शरीर के इन परिवर्तनों का ज्ञान ही भय है। इस तरह, जेम्स उद्वेग को शारीरिक संवेदन के रूप में ही देखता है। संकल्प के साथ भी अनुभूति का सा ही सलूक होता है। हम समझते हैं कि अनेक स्थितियों में हम प्रयत्न करते हैं, और प्रयत्न संकल्प का असन्दिग्ध प्रमाण है। आंधी आती है; कमरे के द्वार खुल जाते हैं। हम उन्हें बन्द करना चाहते हैं, परन्तु अन्दर की ओर कोई कुंडी नहीं। हम अपनी सारी शक्ति से द्वार को बन्द रखने का यत्न करते हैं। यह यत्न हमारे पट्टों में, सांस में, शरीर की स्थिति में प्रकट होता है। कुछ मनोवैज्ञानिक कहते हैं कि इन परिवर्तनों का बोध ही प्रयत्न समझा जाता है।

ये तीनों विचार एक पक्ष को इतना महत्व देते हैं कि अन्य पक्षों के अस्तित्व को भूल ही जाते हैं। तथ्य यह है कि अनुभव में भाव, क्रिया, और ज्ञान तीनों विद्यमान हैं। उनका बल एक दूसरे की अपेक्षा बढ़ता-घटता रहता है, परन्तु किसी अवस्था में भी किसी पक्ष का अभाव नहीं होता। प्रत्येक रेखा में मात्रा और दिशा अनिवार्य रूप से विद्यमान होती है। मात्रा न रहे, तो दिशा भी नहीं रहती, दिशा न रहे, तो मात्रा भी नहीं रहती। इसी तरह, प्रत्येक अनुभव में तीनों पक्ष एक साथ रहते हैं। ये अनुभव को भाग नहीं, पृथक् न होने वाले पक्ष हैं।

५. चेतना से नीचे

साधारण बोलचाल में हम मन और चेतना को एक ही विस्तार या क्षेत्र देते हैं। जहां चेतना है, वहां मन है; जहां चेतना नहीं, वहां मन भी नहीं। नवीन मनोविज्ञान इन दोनों में भेद करता है। मैं इस समय एक विषय विषय पर लिख रहा हूँ। यह विषय मेरी चेतना में है। यदि कोई मुझने पूछे कि भारत का प्रधान कौन है, तो मैं

उस बता सक्ता हूँ। मैं प्रश्न पूछ जानूँ कि पहिले प्रधान के नाम का ध्यान नहीं करता था परन्तु बिना यत्न के इस बात सक्ता हूँ। यह नाम और अगणित और नाम मेरी स्मृति में है। मेरे ज्ञान का बड़ा भाग भी इसी तरह मेरे मन में विद्यमान है कुछ बात एसी भी है जो मेरे ज्ञान में थी परन्तु अब बिना यत्न के याद नहीं होती कुछ यत्न करने पर भी याद नहीं आती और कभी अवस्मात् ही चेतना में आ पहुँचती है। मन चेतना में पर भी है। मन के अचेत भाग में कुछ अनुभव चेतना की देहली के नीचे ही मौजूद रहते हैं कुछ मन की गहराई में दबे से हात है।

मन का क्षण चेतना में परे भी है। इसका एक और उदाहरण संस्कारों में मिलता है। जब किसी वस्तु पर बाहर से क्रिया होती है तो यह उस वस्तु में कुछ स्थायी परिणाम बन देती है। जब बागमन का एक टुकड़ा सह किया जाता है तो उसकी स्थिति पहिली स्थिति नहीं रहती। मानव के तन्तु-जाल में ऐसा परिवर्तन सबमें अधिक होता है। हमारा प्रत्येक अनुभव अपने पीछे संस्कार छोड़ जाता है। ये संस्कार अनुभव नहीं होते अनुभवों का फल हात है और नये अनुभवों के प्रस्तुत करने में साधन भी बनते हैं। जिस बर्ष का बार-बार डराया जाय वह कायर बन जाता है। भय एक अनुभव है जो किसी बिनाप काल में व्यक्त होता है कायरता ऐसा अनुभव नहीं यह एक स्थायी प्रवृत्ति है। विषय अनुभव चेतना का अंश होते हैं संस्कार मन के अचेत भाग में विद्यमान हैं। लाइबनिज ने अचेत मानसिक अवस्थाओं के एक और रूप की ओर सचेत किया है। जब हम समुद्र के किनारे उसकी लहरों की आवाज सुनते हैं तो उस आवाज में अगणित लहरों के उत्पन्न किए हुए शब्द सम्मिलित होते हैं। इन शब्दों को अलग-अलग हम सुन नहीं सकते क्योंकि यह अति धीमे होते हैं। लाइबनिज के विचारानुसार ये अचेत 'शब्दांश' भी मानसिक प्रवाह का भाग होते हैं।

अचेत मन ने नवीन मनाविज्ञान में फ्राइड और उसके अनुयायियों की खोज के कारण विषय महत्व प्राप्त कर लिया है। बर्फ का बड़ा मुँदा समुद्र में तार रहा है। बर्फ पानी से हल्की होती है इसलिए कुँदे का कुछ भाग पानी के तल से ऊपर होता है। कुँदे का बड़ा भाग डूबा होता है और दिखायी नहीं देता। तब पर भी कुँदे की गति उसी भाग पर निर्भर होती है। फ्राइड के विचारों में मन की स्थिति भी ऐसी ही है इसका अल्प भाग चेतन है इस भाग के नीचे अचेत है जिसकी वास्तव चेतन भाग को ज्ञान नहीं होता। अचेत चेतन मन पर निरन्तर प्रभाव डालता रहता है और जब अवसर पाता है तो बदले हुए मन में चेतना में व्यक्त भी हो जाता है। अचेत को कदम में दबा दिया गया है परन्तु वह मरना नहीं जीवित है।

'अचेत बनता कैसे है ?

चेतना की कुछ अवस्थाएं ऐसी होती हैं, जिन्हें समाज अश्लील समझता है, या जो प्रचलित मर्यादा के प्रतिकूल होती हैं। ये अवस्थाएं व्यक्ति के मन में व्यक्त होती हैं; परन्तु वह देखता है कि इन्हें न रोकना उसे समाज दृष्टि में गिरा देता है। वह इन अवस्थाओं को दबा रखना चाहता है। उसका यत्न सफल होता है, और समय बीतने पर, उसे इनकी याद भी नहीं रहती। इनकी स्थिति उन वन्दियों सी होती है, जो कारागार से निकलना चाहते हैं, परन्तु पहरेदार की चौकसी से बच नहीं सकते। और कुछ न कर सकें, तो सचेत मन के लिए कंटक तो बन ही सकते हैं। सचेत मन पर उनका प्रभाव कई रूपों में पड़ता है। बिना किसी ज्ञात कारण के, कभी-कभी मनुष्य के स्वभाव में असह्य चिड़चिड़ापन प्रकट हो जाता है। साधारण अवस्था में, 'अचेत' स्वप्न में प्रकट होता है, या बोलचाल और लेख की भूलों में व्यक्त होता है। मानसिक रोगों के निश्चय करने में, स्वप्न या ऐसी भूलों की जांच बहुत लाभदायक होती है।

नवीन मनोविज्ञान ने अनुभव के क्षेत्र को विस्तृत कर दिया है; इसमें चेतन और अचेत दोनों प्रकार की अवस्थाएं सम्मिलित हैं।

आत्मा का स्वरूप-निरूपण (१)

१ अन्न और अन्नाद

बृहदारण्यक उपनिषद् में कहा है कि विश्व में जो कुछ भी है अन्न है या अन्नाद (अन्न का खाने वाला) है। दार्शनिक परिभाषा में हम कह सकते हैं कि समस्त सत्ता भावता और भाग्य ज्ञान और ज्ञाय में बनी है। इन दोनों का सम्बन्ध भोग या ज्ञान है। इसी का अनुभव बहुत है। इसमें पहिले हम अन्न भाग्य या ज्ञाय की बात कुछ विचार कर चुके हैं। पिछले अध्याय में भाग या अनुभव हमारे अध्याय का विषय था अब हम भावना की ओर आते हैं।

जसा हम देख चुके हैं वशपिक दृग्गन दृष्ट जगत् में तीन पदार्थों का वर्णन करता है—द्रव्य गुण और कम। अफलात और अरस्तू ने भी परतम वर्गों की सूचियों में द्रव्य को प्रथम स्थान दिया है। डकाट ने द्रव्य में चेतन और अचेतन आत्मा और प्रकृति का भेद किया। उसके पीछे स्पेनोज़ और लाइबनिज़ ने अद्वैत को स्वीकार किया। स्पेनोज़ ने द्रव्य में गुणों के अस्तित्व का आवश्यक समझा लाइबनिज़ ने अनन्त द्रव्यों में क्रिया को आवश्यक बताया। दार्शनिकों में बहुमत वशपिक के साथ गुणों और क्रिया दोनों का द्रव्य में अनिवार्य चिह्न मानता है। बहुमत—क्योंकि कुछ विचारकों सत्ता को केवल गुणों तक और कुछ केवल क्रिया तक सीमित करते हैं। वर्तमान अध्याय में हम उन विचारकों की बातें करेंगे जो आत्मा को द्रव्य के रूप में देखते हैं।

२ द्रव्य क्या है ?

साधारण बोलचाल में हम द्रव्य को गुणा का सहारा या आलम्बन कहते हैं। इसका अर्थ यह है कि द्रव्य और गुण में द्रव्य प्रमुख और गुण गौण है। कोई गुण अपनी स्वतंत्र सत्ता नहीं रखता यह किसी द्रव्य या पदार्थ में उसके विभक्षण के रूप में ही विद्यमान होता है। प्रत्येक पदार्थ में अनन्त गुण हैं। इनमें से कुछ अर्थ

पदार्थों में भी पाये जाते हैं। इस समानता के आधार पर हम पदार्थों को श्रेणियों में विभक्त करते हैं। प्रत्येक भेड़ में कुछ गुण ऐसे हैं, जो उसे भेड़ बनाते हैं, और गौओं और घोड़ों से पृथक् करते हैं। इनके अतिरिक्त कुछ गुण ऐसे भी हैं, जो उसे अन्य भेड़ों से अलग करते हैं। जो गुण किसी पदार्थ में पाये जाते हैं, उनमें कुछ परिवर्तन भी होता रहता है, परन्तु ऐसा होते हुए भी, उस पदार्थ का व्यक्तित्व बना रहता है। दृष्टान्त के लिए एक कुर्सी को लें। यह लकड़ी की बनी है। कहीं-कहीं लोहे की कील भी इसमें लगी है। इसके विभिन्न भागों में एक अनुरूपता है। यह मेरे परिमाण के पुरुष के बैठने के लिए बनायी गयी है। वास्तव में जिन परमाणुओं से यह बनी है, वे दो क्षणों के लिए भी स्थायी नहीं रहते। कुर्सी पर मिट्टी पड़ती है; मक्खियां बैठती हैं; कुछ मरम्मत भी होती है। परन्तु हम यही कहते हैं कि कुर्सी वही है, जो पहिले थी। जब तक उसका प्रमुख भाग स्थिर रहता है, और भागों की अनुरूपता में बहुत परिवर्तन नहीं होता, हम कुर्सी की एकता और उसकी निरन्तरता में सन्देह नहीं करते। दैनिक व्यवहार के लिए ऐसा करना अनुचित नहीं।

परन्तु तार्किक दृष्टि से देखे, तो कुर्सी में न एकता है, न निरन्तरता है। यह दोनो द्रव्य का तत्त्व समझे जाते हैं। प्राकृत जगत में, द्रव्य को ढूँढना हो, तो मिश्रित पदार्थों से परे, उनके सरल अंशों, परमाणुओं, की ओर देखना चाहिए। परमाणुओं में ही एकता और स्थिरता मिलती है; दृष्ट पदार्थ तो सभी प्राकृत द्रव्यों के समूह हैं।

अब बाहर से हटा कर, ध्यान को अन्दर की ओर फेरे। यहां अनुभवों का ज्ञान होता है। प्रत्येक अनुभव में उसका व्यक्तित्व दिखायी देता है, परन्तु स्थिरता तो नहीं दिखायी देती। एक चेतना-अवस्था के बाद दूसरी आती है; दूसरी के बाद तीसरी आती है, और यह क्रम जारी रहता है। यह मेरी हालत में होता है; यही अन्य मनुष्यों की हालत में होता है। इन सारी चेतना-अवस्थाओं में, एक विचित्र विलक्षणता दिखायी देती है। सरलता के लिए कल्पना करे कि एक घण्टे में प्रत्येक मन में, १०० चेतना-अवस्थाएं प्रकट होती हैं, और एक स्थान, में ४० पुरुष बैठे हैं। वहां कुल ४००० चेतना-अवस्थाएं प्रकट होगी। ये अवस्थाएं न तो सब एक दूसरे में असंगत होती हैं, और न ही सभी एक संगठन में होती हैं।

क, ख, घ एक समूह बनाती है।

क' ख' घ' दूसरा समूह बनाती है।

क" ख" घ" तीसरा समूह बनाती है।

इस तरह, ४००० अवस्थाएं ४० समूहों में मिलती हैं; और आश्चर्य यह है कि यह विभाग ४० शरीरों से मनुलित होता है। इन समूहों का आन्तरिक सम्बन्ध अति

आत्मा का स्वरूप निरूपण (१)

• અમ્ય ધ્રોગ જ્ઞાન

[illegible][illegible]

२ द्रव्य क्या है ?

साधारण साधना में हम द्रव्य का गुण का महारा या आण्डवन कहते हैं। द्रव्य अथ यज्ञ है कि द्रव्य और गुण में द्रव्य प्रमुख और गुण गौण है। यदि गुण अपनी स्वतंत्र गता नहीं रखता यज्ञ किन्ती द्रव्य या पदार्थ में उससे विग्रहण के रूप में ही विद्यमान होता है। प्रत्यक्ष पदार्थ में अनेक गुण विद्यमान होते हैं। इनमें से कुछ अन्य

की ओर चलूंगा, और जहां नियम विद्यमान नहीं, वहां अध्ययन के विषय को नियमित बनाऊंगा।

(४) मैं किसी समस्या के समाधान में सारी विचारणीय बातों को ध्यान में रखूंगा, और यत्न करूंगा कि कोई पक्ष बाकी न रह जाय।

इन नियमों में पहिला नियम हमारे लिए विवेक महत्व का है। तत्व-ज्ञान की वावत डेकार्ट ने कहा :—

‘मारे युगों में, अति प्रसिद्ध पुरुषों ने तत्व-ज्ञान को विचार का विषय बनाया है; और इस पर भी, कोई बात भी ऐसी नहीं, जो आज भी निर्विवाद और असन्दिग्ध हो। मुझे यह भी ख्याल नहीं कि जहां इतने बड़े पुरुष सफल नहीं हुए, मैं सफल हो सकूंगा। प्रत्येक विषय के सम्बन्ध में इतने भिन्न विचार हैं, और उनमें से हर एक को विद्वान समर्थक मिले हैं। इसे देखकर मुझे ध्यान आया कि इन विरोधी विचारों में एक ही सम्भवतः सत्य हो सकता है। मैंने निश्चय किया कि जहां केवल सत्य की सम्भावना ही हो, उसे असत्य समझ लू।’

जब हम सन्देह की पकड़ में आ जायं, तो हमारे लिए दो मार्ग खुले होते हैं :—

(१) जिस धारणा के मानने में कोई कठिनाई नहीं, उसे मानते रहें।

(२) किसी धारणा की भी, जिसकी वावत सन्देह की सम्भावना है, न मानें।

डेकार्ट ने अपने लिए दूसरा मार्ग अंगीकार किया, चूँकि प्रत्येक धारणा में सन्देह की सम्भावना होती ही है, उचित यही है कि व्यापक सन्देह से आरम्भ करें। मैं एक समकोण चतुर्भुज को देख रहा हूँ। ऐसा मुझे प्रतीत होता है, परन्तु क्या इस अनुभव में सन्देह के लिए कोई स्थान नहीं?

यह सम्भव है कि वास्तव में कोई समकोण विद्यमान नहीं, और मेरी कल्पना एक चित्र की रचना कर रही है।

यह सम्भव है कि मैंने समकोण देखा है, परन्तु इसे देखने के बाद, अनजाने में मेरी दृष्टि जाती रही है, और मैं कल्पना को प्रत्यक्ष समझ रहा हूँ।

यह भी सम्भव है कि बाहर एक आकृति मौजूद है, परन्तु मैं न चार तक ठीक गिन सकता हूँ, न भुजाओं या कोणों की समता की वावत निर्णय कर सका हूँ।

सरल मार्ग यही है कि अपने अस्तित्व, विश्व के अस्तित्व, परमात्मा के अस्तित्व सब कुछ को अनिश्चित ही समझा जाय।

डेकार्ट को शीघ्र ही सूझा कि वह सन्देह तो कर ही रहा है; इस सन्देह की सत्ता में सन्देह नहीं हो सकता। सन्देह एक प्रकार का चिन्तन है। इसलिए चिन्तन का

घनिष्ट हाता है। हम इन गमनों में गे प्रत्येक को एक जीवात्मा के अनुभव करने हैं। पृष्ठ में अनक गुण सम्मिश्रित मिलने हैं, प्रत्येक आत्मा में अनेक अनुभवों की लड़ी मिलती है। मेरा भूत मेरे वर्तमान के साथ बंधा है, मेरे गड़ोगी का भूत उसके वर्तमान में बंधा है। इस तरह, आत्मा में एका और स्थिरता, जो द्रव्य के प्रमुख बिन्दु हैं, दिखायी देने हैं।

३. आत्मा के अस्तित्व में प्रमाण : टेकार्ट

दार्शनिकों के लिए प्रत्येक धारणा युक्ति-युक्त होनी चाहिए। हम अपने अस्तित्व के पक्ष में क्या देना दे सकते हैं? साधारण मनुष्य को तो यह प्रश्न ही का विषय प्रतीत होता है। विवेचन भी कहेंगे कि यह प्रश्न ही हमारे अस्तित्व का स्पष्ट प्रमाण है। गौरी वैद्य ने पूछा है कि उनके स्वस्थ हो जानों की किन्ती सम्भावना है। वैद्य उम उत्तर दे देता है। यदि वह वैद्य ने पूछे कि क्या वह जीवित है, या मर चुका है, तो वैद्य के लिए इतना कहना ही पर्याप्त है कि यह प्रश्न ही अपना उत्तर है। नवीन दार्शनिकों ने, टेकार्ट ने आत्मा के अस्तित्व के पक्ष में इसी प्रकार का विचार प्रकट किया है, टेकार्ट का नवीन तत्त्व-ज्ञान का पिता कहा जाता है। उसने जिस विचार-धारा को आरम्भ किया, वह देर तक तत्त्विक विचार का केन्द्र बनी रही। अब हम टेकार्ट के सिद्धान्त का देखने हैं।

टेकार्ट की अपनी निष्ठा में गणित प्रधान विषय था। उसने तत्त्व-ज्ञान को गणित के ढांचे में ढालना चाहा। इस प्रवृत्ति के कारण, उसने तत्त्व-ज्ञान में सद्बुद्धि दृष्टि-कोण को अपनाया, और कहा कि सत्य को जानने की राय ही विधि है, और वह गणित की विधि है। गणित में हम स्वतन्त्र-मिथ धारणाओं से आरम्भ करते हैं, और उनकी नींव पर भवन सजा करते हैं। यह भी आवश्यक होता है कि हम अपने अनुसन्धान में ऐसी विधि पर चले, जिसमें किसी प्रकार के भ्रम का अवकाश ही न रहे। ऐसी विधि में, टेकार्ट ने चार निम्न 'नियम' बयान किये :—

(१) मैं किसी धारणा को सत्य स्वीकार नहीं करूँगा, सिवाय उस हालत के कि मुझे इसके सत्य होने का पूरा विश्वास हो जाय। अन्य शब्दों में, मैं उतावली और पक्षपात से बचूँगा, और उसी हालत में किसी धारणा को मानूँगा, जबकि यह मेरी बुद्धि को ऐसी स्पष्ट दिखायी दे कि इसमें सन्देह की सम्भावना ही न हो।

(२) मैं प्रत्येक कठिन प्रश्न को विश्लेषण से इनने सरल प्रश्नों में विभक्त करूँगा, जितनी से प्रश्न के हल होने में सुगमता हो।

(३) मैं अपनी खोज में, सरल समस्याओं से आरम्भ करूँगे पेचीली समस्याओं

की ओर चलूंगा, और जहां नियम विद्यमान नहीं, वहां अध्ययन के विषय को नियमित बनाऊंगा।

(४) मैं किसी समस्या के समाधान में सारी विचारणीय बातों को ध्यान में रखूंगा, और यत्न करूंगा कि कोई पक्ष बाकी न रह जाय।

इन नियमों में पहिला नियम हमारे लिए विशेष महत्व का है। तत्त्व-ज्ञान की वास्तव डेकार्ट ने कहा :—

‘मारे युगों में, अति प्रसिद्ध पुरुषों ने तत्त्व-ज्ञान को विचार का विषय बनाया है; और इस पर भी, कोई बात भी ऐसी नहीं, जो आज भी निर्विवाद और असन्दिग्ध हो। मुझे यह भी ख्याल नहीं कि जहां इतने बड़े पुरुष सफल नहीं हुए, मैं सफल हो सकूंगा। प्रत्येक विषय के सम्बन्ध में इतने भिन्न विचार हैं, और उनमें से हर एक को विद्वान समर्थक मिले हैं। इसे देखकर मुझे ध्यान आया कि इन विरोधी विचारों में एक ही सम्भवतः सत्य हो सकता है। मैंने निश्चय किया कि जहां केवल सत्य की सम्भावना ही हो, उसे असत्य समझ लू।’

जब हम सन्देह की पकड़ में आ जायें, तो हमारे लिए दो मार्ग खुले होते हैं :—

(१) जिस धारणा के मानने में कोई कठिनाई नहीं, उसे मानते रहें।

(२) किसी धारणा की भी, जिसकी वास्तव सन्देह की सम्भावना है, न मानें।

डेकार्ट ने अपने लिए दूसरा मार्ग अंगीकार किया, चूंकि प्रत्येक धारणा में सन्देह की सम्भावना होती ही है, उचित यही है कि व्यापक सन्देह से आरम्भ करें। मैं एक समकोण चतुर्भुज को देख रहा हूं। ऐसा मुझे प्रतीत होता है, परन्तु क्या इस अनुभव में सन्देह के लिए कोई स्थान नहीं?

यह सम्भव है कि वास्तव में कोई समकोण विद्यमान नहीं, और मेरी कल्पना एक चित्र की रचना कर रही है।

यह सम्भव है कि मैंने समकोण देखा है, परन्तु इसे देखने के बाद, अनजाने में मेरी दृष्टि जाती रही है, और मैं कल्पना को प्रत्यक्ष समझ रहा हूं।

यह भी सम्भव है कि बाहर एक आकृति मौजूद है, परन्तु मैं न चार तक ठीक गिन सकता हूं, न भुजाओं या कोणों की समता की वास्तव निर्णय कर सकता हूं।

मरल मार्ग यही है कि अपने अस्तित्व, विश्व के अस्तित्व, परमात्मा के अस्तित्व सब कुछ को अनिश्चित ही समझा जाय।

डेकार्ट को शीघ्र ही मूढ़ता कि वह सन्देह तो कर ही रहा है; इस सन्देह की मत्ता में सन्देह नहीं हो सकता। सन्देह एक प्रकार का चिन्तन है। समझिए चिन्तन का

अस्तित्व मानना ही पड़ता है। डकाट का पहला मत्थ जा हर प्रकार के सत्त्व में ऊपर है यह था —

म चिन्तन करता हू इसलिए म हू।

साधारण दृष्टि में यह एक अनुमान दिखाया दना है —

जो कुछ चिन्तन करता है वह मय है।

म चिन्तन करता हू

इसलिए म सत्य हू।

यह अनुमान तो निर्दोष है परन्तु कुछ आलोचक कहते हैं कि डकाट ने चिन्तन के अस्मिन्नाद्य तथ्य में चिन्तन तक जा पहुँचने में अपने प्रथम नियम को ध्यान में नहीं रखा। उमने फज कर लिया है कि कोई क्रिया निराधार नहीं हो सकती और इसे द्रव्य के आश्रय की आवश्यकता है। तथ्य यह है कि डकाट ने स्पष्ट विचार को अपना पथ प्रत्याव स्वीकार किया और वह स्वतः सिद्ध धारणाओं का माना। उनमें से कुछ धारणाएँ ये हैं —

(१) जो कुछ भी है अपने हान के लिए कोई कारण रखता है।

(२) अभाव से कोई वस्तु जिसका अस्तित्व है उत्पन्न नहीं हो सकती।

(३) प्रत्येक वस्तु अपने कारण में आवृत्त रूप से विद्यमान है।

(४) द्रव्य में गुणों की अपेक्षा अधिक सत्ता है।

हमारे नामन ग्रन्थ यह है कि मौलिक तथ्य जिसमें डकाट ने आरम्भ किया है क्या है ?

म चिन्तन करता हू इसलिए म हू।

इस वाक्य की दो अर्थों में समझा जा सकता है एक अनुमान के रूप में दूसरे व्याख्या के रूप में। हमारे अर्थ में हम कहते हैं—म चिन्तन करता हू अन्य गणों में म हू।

अनुभव का मौलिक तथ्य क्या है ? इसमें मतभेद है। कुछ लोग कहते हैं कि तथ्य तो इतना ही है कि वाच है सुख दुःख की अनुभूति है सकल्प या क्रिया है। इन अनुभवों में और इन जमे अन्य अनुभवों में हम सम्बन्ध प्रविष्ट करके चिन्तन आभा का प्रयत्न बनाते हैं और कहते हैं कि हम हू। दूसरा ख्याल यह है कि मौलिक तथ्य यह नहीं कि जान है अपितु यह कि म जानता हू यह नहीं कि सुख-दुःख है अपितु यह कि म सुखी या दुःखी हू। मौलिक तथ्य यह नहीं कि सदेह है अपितु यह कि म सदेह में हू। यह डकाट का विचार प्रतीत होता है। इस ध्यान में रख तो यह

आक्षेप निराधार है कि डेकार्ट ने चेतना-अवस्था से उलाघ कर चेतन-द्रव्य तक जा पहुंचने में अपने प्रथम नियम को भुला दिया।

डेकार्ट ने चिन्तन को विस्तृत अर्थों में लिया : इसमें बोध के साथ, अनुभूति और क्रिया को भी सम्मिलित किया। ऐसे चिन्तन को उसने चेतन आत्मा का अकेला विशेषण बताया। मैं चेतन पदार्थ हूं। साधारण विचार में, मैं अपने आपको आत्मा + शरीर समझता हूं; और इन दोनों की निश्चितता में कोई भेद नहीं करता।

डेकार्ट ने इन दोनों की स्पष्टता में भेद किया। वह कहता है कि चिन्तन और चिन्तक के अस्तित्व में सन्देह की सम्भावना ही नहीं; परन्तु मानव शरीर की बावत यह नहीं कह सकते। शरीर प्राकृत जगत का अंग है। मुझे प्रतीत होता है कि जगत की वास्तविक सत्ता है। मैं ख्याल करता हूं कि यह सत्ता भ्रम-मात्र नहीं, क्योंकि परम पवित्र परमात्मा के राज्य में मुझे ऐसा स्थायी धोखा नहीं हो सकता। परन्तु यह भी सम्भव है कि कोई द्रोही आत्मा, जिसकी शक्ति असीम है, मुझे निरन्तर धोखे में रखता है। ऐसे द्रोही आत्मा की निस्सीम शक्ति भी मुझे अपने चिन्तन की बावत धोखा नहीं दे सकती। यदि मैं चिन्तन करता हूं, तो मेरा चिन्तन निर्मूल हो सकता है, परन्तु चिन्तन तो होता ही है।

जब हम किसी बाह्य पदार्थ की बावत विचार करते हैं, तो, इस विचार-क्रिया में अपने मन की बावत भी हमारा ज्ञान बढ़ता जाता है। सारा ज्ञान आत्म-ज्ञान भी है।

डेकार्ट के मत का सार यह है :—

(१) हमें अपने अस्तित्व में सन्देह हो ही नहीं सकता। सन्देह आपही सन्देह करने वाले के अस्तित्व का अकाट्य प्रमाण है।

(२) हम अपने आपको किसी अन्य पदार्थ से प्रथम जानते हैं, और उससे बेहतर जानते हैं।

(३) अन्य पदार्थों के जानने में हमारा आत्म-ज्ञान भी बढ़ता जाता है।

४. सांख्य-सिद्धान्त

सांख्य-सिद्धान्त में निम्न बातों पर विशेष बल दिया गया है :—

(१) पुरुष और प्रकृति दो मौलिक तत्व हैं। इनमें जाति-भेद है : पुरुष चेतन है, प्रकृति जड़ है।

(२) पुरुष अनेक हैं। न किसी पुरुष के टुकड़े हो सकते हैं, न एक से अधिक पुरुष संयुक्त होकर, कोई नया पुरुष बना सकते हैं।

(३) प्रकृति एक है। वह पुरुष की दृष्टि पड़ने पर, २३ रूप धारण करती है। इन्हे प्रकृति के विकार या विवृति कहते हैं।

(४) प्रकृति के विकास में कोई निरपेक्ष नूतनता प्रकट नहीं होती, कार्य-कारण पहिले से ही विद्यमान है। जो अव्यक्त था, वही व्यक्त हो जाता है।

यहां हमें पहले दो विषयों की बाबत विचार करना है। साम्य आत्मा को चेतन या अप्राकृत बताता है। यही डेकार्ट का मत है। प्रकृति में जो विकार जाना है, उसका कारण आत्मा और प्रकृति का संयोग है। पुरुष की दृष्टि में पड़े, तो प्रकृति में परिवर्तन का आरम्भ ही नहीं हो सकता। ऐसे संयोग में अधिक पुरुष का प्रकृति के साथ सम्बन्ध नहीं। डेकार्ट ने आत्मा और प्रकृति के भेद का इतना बढ़ा दिया कि वह इनके कारण-कार्य सम्बन्ध को समझ नहीं सका। साह्य ने इस सम्बन्ध को स्वीकार ही नहीं किया, परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि किसी प्रकार के सम्बन्ध को भी स्वीकार नहीं किया। प्रकृति का विकास पुरुष की दृष्टि में हुआ। यह साह्य में अध्यात्म-वाद का अंश है।

डेकार्ट ने अपन सिद्धान्त को मनन की नींव पर निर्मित किया। मनन व्यक्तिगत किया है। डेकार्ट की व्याख्या में बार बार 'मैं' शब्द का प्रयोग होता है। उसने अपना मनन आरम्भ ही इसलिए किया था कि उसे अन्य विचारकों के विचारों में इतना भेद और विरोध दिखलायी दिया। उसने अपने अस्तित्व, परमात्मा के अस्तित्व, प्राकृत जगत की बाबत कहा, परन्तु अन्य आत्माओं की बाबत विचार करने की आवश्यकता नहीं समझी। साह्य ने एकवाद-अनेकवाद के प्रश्न को महत्व दिया है। साह्य के मतानुसार जीवात्मा अनेक हैं। जैसा हम आगे देखेंगे, कुछ विचारक कहते हैं कि सारे जीवात्मा एक आत्मा के ही अनेक रूप हैं। साह्य इस स्थान को स्वीकार नहीं करता। वह मनुष्यों की स्थितियों के भेद की ओर से आगे बढ़ नहीं करता। मेरा जीवन एक विशेष समय में आरम्भ हुआ, और एक विशेष काल में समाप्त हो जायगा। अन्य मनुष्यों के जीवन का आरम्भ और अन्त मेरे जीवन के आरम्भ और अन्त के साथ नहीं होता। जीवन में भी मेरी स्थिति दूसरों की स्थिति से भिन्न है। मैं यह लेख इस स्थान में लिख रहा हूँ कि कुछ लोग इसे पढ़ेंगे, क्योंकि उनके लिए इसमें कुछ नयी बात होगी। मनुष्यों के शरीरों का एक कारण यह है कि उनके स्वभाव नहीं मिलते। कर्म-भेद के कारण, एक पुरुष न्यायालय में दापी के रूप में पेश होता है, दूसरा उस पर दोष लगाता है, कुछ लोग एक ओर से, कुछ दूसरी ओर से माफी बनते हैं। न्यायाधीश सब कुछ गुनता है, और अपना निर्णय देता है, जो ठीक भी हो सकता है, और गलत भी हो सकता है। मारा सामाजिक व्यवहार अनेकवाद की स्वीकृति पर निर्भर है।

कुछ आलोचक कहते हैं कि सांख्य में जो कुछ अनेकवाद के पक्ष में कहा है, वह गरीर में सम्बद्ध जीवात्मा की वायत कहा है; 'पुरुष' की वायत नहीं कहा। सांख्य का पुरुष तो 'कर्त्ता' नहीं, केवल द्रष्टा है, और स्थितियों के भेद में परे है।

५. 'न्याय' सिद्धान्त

न्याय-दर्शन में आत्मा के द्रव्यत्व की ओर विशेष ध्यान दिया गया है। कुछ लोग कहते हैं कि अनुभवों का अस्तित्व तो असन्दिग्ध है; परन्तु इनके अतिरिक्त, अनुभव करने वाले का अस्तित्व कल्पना-मात्र है। न्याय-दर्शन इस धारणा को अमान्य बताता है। आत्मा के द्रव्य होने के पक्ष में, न्याय निम्न हेतु देता है :—

(१) हमारे अनुभव का मूल इन्द्रिय-जन्य ज्ञान है। ज्ञानेन्द्रियों से जो कुछ हमें स्पष्ट उपलब्ध होता है, वह सारा एक प्रकार का नहीं होता। आंख से हम रूप-रंग को देखते हैं; कानों से शब्द सुनते हैं; नाक से गन्ध लेते हैं। इन सब उपलब्धों में जाति-भेद है। जैसा एक लेखक ने कहा है, 'ये गुण एक दूसरे में घुस नहीं सकते।' रूप शब्द से अलग है; और ये दोनों गन्ध और रस से अलग हैं, मनोविज्ञान कहता है कि किसी अकेले गुण का बोध अब एक मानव-कल्पना है। मैं हरापन नहीं देखता; किसी वस्तु को हरा देखता हूँ। मैं मिठास का अनुभव नहीं करता, किसी वस्तु को मीठा पाता हूँ। मेरा ज्ञान आरम्भ में कुछ भी हुआ हो, अब यह ज्ञान गुणों का नहीं, गुणवन्त पदार्थों का ज्ञान है। पदार्थों का प्रत्यक्ष कैसे होता है? विविध इन्द्रियां विशेष गुणों की वायत बताती हैं; इन विशेष गुणों को सूत्र में पिरोना, उन्हें एक वस्तु में देखना मन या आत्मा का काम है। आत्मा इन्द्रियों से पृथक् न हो, तो पदार्थों का ज्ञान ही नहीं सकता। हमारा ज्ञान पदार्थों का ज्ञान है। ऐसे ज्ञान की सम्भावना ज्ञाता के अस्तित्व और उसकी क्रिया पर निर्भर है।

(२) हमारा प्रत्यक्ष एक तरह से अनुभव-बिन्दु है, जो वर्तमान में व्यवत होता है। परन्तु हम अनुभव को वर्तमान क्षण तक सीमित नहीं करते। मैं जो कुछ लिख रहा हूँ, वह वर्तमान क्षण का अनुभव नहीं; वर्षों के अध्ययन और मनन का फल है। वर्गोर्सा ने स्मृति को मानसिक जीवन का रहस्य बताया है। स्मृति का अर्थ क्या है? मुझे इस समय एक अनुभव होता है और मैं कहता हूँ कि ऐसा अनुभव पहिले भी हो चुका है। पहिला अनुभव विनष्ट नहीं हो गया; किसी रूप में विद्यमान है। वर्तमान अनुभव से मैं बीते हुए अनुभव की तुलना करता हूँ, और उनके सादृश्य की वायत निर्णय करता हूँ। यह तभी हो सकता है जब वर्तमान अनुभव और बीता हुआ अनुभव एक ही अनुभवी के अनुभव हों। तुलना करने वाला, और उनमें सादृश्य देखने

वाला, उन अनुभवों से अलग होता है। अनुभव क्षणिक होते हैं, अनुभव करने वाला स्थायी होता है।

(३) ससार में जो कुछ हो रहा है, उसके दो रूप हैं—केवल घटना और क्रिया। प्राकृत परिवर्तन केवल घटनाएँ हैं, क्रिया चेतन के प्रयत्न का परिणाम है। प्राकृत घटना को हम निरर्थक तथ्य के रूप में देखते हैं, मानव क्रिया में गुण-दोष का भेद करने हैं। हम समझते हैं कि क्रिया का कर्ता उसके फल का भागी है। हमारे अनुभव में भले-बुरे का भेद एक स्पष्ट चिह्न है। 'नीति' मनुष्य की प्रकृति का अंश है। मनुष्यों में यह विश्वास व्यापक है कि शुभ और अशुभ का भेद वस्तुगत है, और हमारा कर्तव्य है कि शुभ कर्म करें, अशुभ कर्मों से बचें। अकेले अनुभवों के सम्बन्ध में उत्तरदायित्व का प्रत्यय लागू ही नहीं होता, यह स्थायी कर्ता पर ही लागू हो सकता है। भले-बुरे कर्मों के फल में जो व्यापक विश्वास मनुष्यों में पाया जाता है वह बताता है कि मानव में अस्थायी अनुभवों के अनिर्वक्त कोई स्थायी तत्व भी विद्यमान है। इसी को जीवात्मा कहते हैं।

आत्मा का स्वरूप (२)

प्रवाहवाद

पिछले अध्याय में हमने उन दार्शनिकों की बातें कहा है, जिनके मत में आत्मा द्रव्य है। द्रव्य के दो प्रमुख चिह्न हैं—वह एकरूप है, और समय की गति के साथ उसमें परिवर्तन नहीं होता। अब हम ऐसे विचारकों की ओर आते हैं, जो न आत्मा की एकता को मानते हैं, और न यह स्वीकार करते हैं कि वह हर प्रकार के परिवर्तन से परे है। अन्य शब्दों में, वे आत्मा के द्रव्यत्व से इन्कार करते हैं।

द्रव्य के प्रत्यय की तरह में प्रमुख ख्याल यह है कि गुण और क्रिया किसी आश्रय के बिना हो नहीं सकते। जो विचारक वर्तमान अध्याय में अध्ययन के विषय हैं, वे इस धारणा को स्वीकार नहीं करते। वे कहते हैं कि अनुभव को किसी अनुभव करने वाले की आवश्यकता नहीं; वह आप अपने समाधान के लिए पर्याप्त है। पश्चिमी दार्शनिकों में ह्यूम ने इस मत का समर्थन किया; भारत में बौद्धों ने इसका प्रसार किया। इन दोनों के मत पर कुछ विचार करें।

१. ह्यूम का मत

१. सामान्य विवरण

ह्यूम ने लाक के काम को जारी रखा, और अनुभववाद को उसकी सीमा तक पहुंचा दिया। इसके विचार में, हम जो कुछ भी जान सकते हैं, वह बाहर से प्राप्त होता है। 'जो कुछ पहले इन्द्रियों में था, वही बुद्धि में हो सकता है।' अन्त में ज्ञान परीक्षण ही है। जो ज्ञान हमें बाहर से उपलब्ध होता है, उसका चित्र भी स्मृति, पदार्थों की अनुपस्थिति में, हमारे सम्मुख रख देती है। हम भेड़, बकरी आदि पशुओं को देखते हैं। जब आंखें बन्द करते हैं, या ये पदार्थ हमारे सामने नहीं रहते, तो भी इनके चित्र हमारी ज्ञान-धारा का भाग बनते हैं। प्रत्यक्ष और स्मृति के अतिरिक्त, ज्ञान का एक तीसरा स्रोत हमारी कल्पना है। यह भेड़, बकरी, घोड़े, ऊंट के कुछ

भागो को, उनके अन्य भागों से अलग कर के, संयुक्त करती है, और इस तरह हमारे लिए एक नया पशु बना देती है। ऐसा पशु कुदरत ने अभी तक नहीं बनाया, परन्तु सम्भावना की दुनिया में तो इसके लिए स्थान है। कुछ मनोवैज्ञानिक कहते हैं कि कल्पना निर्माण नहीं करती, केवल सम्भावना की दुनिया में किसी ऐसे पदार्थ को देखती है, जो वास्तविकता की दुनिया में विद्यमान नहीं।

ह्यूम कहता है कि इन्द्रिया, स्मृति और कल्पना जो कुछ भी हमें बताती है, वह 'विशेष' ('यह' या 'वह') है। हम किसी विशेष घड़े को, किसी विशेष त्रिकोण को किसी विशेष राज्य का देख सकते हैं, 'घड़े', 'त्रिकोण', 'राज्य' को देख नहीं सकते, क्योंकि इनका कोई अस्तित्व ही नहीं। द्रव्य का प्रत्यय भी एक कल्पित, मिश्रित, प्रत्यय है, द्रव्य का वास्तविक अस्तित्व कुछ नहीं। मारी सत्ता अनुभवों की सत्ता है, इनके अतिरिक्त अनुभव करने वाला कोई नहीं। चिन्तन ही चिन्तन करने वाले हैं।

२ प्रवाहवाद का समर्थन

चेतना-अवस्थाओं के अस्तित्व को तो मानना ही पड़ता है। प्रश्न यह है कि इनके अतिरिक्त कोई स्थायी आत्मिक तत्त्व भी है, या नहीं। इसमें मन्देह नहीं कि ऐसे तत्त्व की सत्ता को सर्वमाधारण और बहुतेरे दार्शनिक भी मानते हैं। इस विश्वास का आधार क्या है ?

ऐसा आधार निम्न तीन में से एक हो सकता है —

प्रत्यक्ष,

अनुमान,

वल्पना।

सत्य प्रत्यक्ष तो अबाध प्रमाण है, अनुमान कारण-कार्य सम्बन्ध और कुदरत की अनुकंपना पर निर्भर है, सत्यासत्य के निर्णय में वल्पना का कोई महत्व नहीं।

आत्मा के ध्रुव होने, न होने की वाचन प्रत्यक्ष क्या कहता है ? ह्यूम का उत्तर यह है —

'जहां तब मैं देख सकता हूँ, जब मैं निरन्तरतम रूप में, उस वस्तु में जिसे मैं अपना स्वत्व करता हूँ, प्रविष्ट होता हूँ तो मैं मंदा किसी विशेष प्रत्यक्ष के सम्पर्क में आता हूँ—जैसे गर्मी या सर्दी, प्रकाश या छाया, दुःख या मृग। मैं कभी अपने आपसे, किसी प्रत्यक्ष के बिना पकड़ नहीं सकता।'।

यह अर्थात् 'मैं' है, जो सब कुछ करना भी है, और अपने अस्तित्व में इनकार भी करना जाता है।

ह्यूम कहता है—‘सारे विशेष प्रत्यक्ष एक दूसरे से भिन्न हैं, एक दूसरे से अलग हो सकते हैं, और अपनी अलग स्थिति में विचार का विषय बन सकते हैं’। उन्हें अपनी सत्ता के आश्रय के लिए, किसी वस्तु की आवश्यकता नहीं।’

अन्तिम वाक्य असन्दिग्ध परीक्षित तथ्य नहीं; एक विचार या सम्मति है। ये प्रत्यक्ष या अनुभव एक दूसरे से संयुक्त होते हैं। ह्यूम ने मनोविज्ञान में संयोग के नियम को बहुत महत्व दिया। संयोग होता तो है, परन्तु होता कैसे है? जब हम अनुभव पर दृष्टि डालते हैं, तो पता लगता है कि यह ‘संयोग’ अकस्मात् ही नहीं होता; यह किसी प्रयोजन या उद्देश्य की सिद्धि के लिए संकल्पित क्रिया का फल भी होता है। स्वप्न में ऐसी क्रिया विद्यमान नहीं होती। जागते हुए भी कभी-कभी स्वप्न की सी दशा होती है, परन्तु बहुधा ‘संयोग’ यत्न का फल होता है।

प्रत्यक्ष के अतिरिक्त दूसरा साधन जिससे हम सत्यासत्य का निर्णय कर सकते हैं अनुमान है। अनुमान की नींव कारण-कार्य सम्बन्ध पर है। ह्यूम कहता है कि हैं, कि यह सम्बन्ध वास्तव में कहीं विद्यमान नहीं। प्रकटन एक दूसरे के बाद विद्यमान होते हैं। जब एक प्रकटन किसी दूसरे प्रकटन के पूर्व बार-बार हमारे अनुभव में व्यक्त होता है, तो हम उसे दूसरे प्रकटन का कारण कहने लगते हैं। ह्यूम के विचार में, ‘प्रकटन एक दूसरे से संयुक्त होते हैं, सम्बद्ध नहीं होते।’ हमारा अनुभव सीमित है, और सम्भावना से परे, पूर्ण निश्चितता तक नहीं पहुँच सकता, प्रत्यक्ष की तरह, अनुमान भी स्थायी आत्मिक द्रव्य को प्रमाणित करने में असमर्थ है।

आत्मिक एकता का ख्याल कल्पना का परिणाम है, हमारे अनुभव इतने बेग से एक दूसरे के बाद आते हैं, कि हमें एकता का भ्रम होता है। इसी से यह भ्रम भी होता है कि आत्मा मिश्रित वस्तु नहीं। वास्तव में एकता और स्थिरता न कहीं बाहर है, न अन्दर है। बाहर के सारे पदार्थ परिवर्तनशील हैं; अन्दर की ओर देखें, तो भी परिवर्तन ही दिखायी देता है।

३. दो उपमाएँ

जब कोई लेखक समझता है कि वह अपनी वा पढ़ने वालों की अयोग्यता के कारण, अपने आशय को पर्याप्त रूप में स्पष्ट नहीं कर सकता, तो वह बुद्धि से हट कर कल्पना की ओर फिरता है। कल्पना के सामने अपने अभिप्राय को चित्रित करने के लिए, वह उपमा की सहायता लेता है। ह्यूम भी आत्मा की वास्तविक स्थिति को जनाने के लिए, दो उपमाओं का प्रयोग करता है। वह कहता है :—

‘मन एक प्रकार की नाट्य-शाला है, जहाँ कुछ अनुभव एक दूसरे के पीछे प्रकट

होते हैं; इधर से उधर आते हैं, फिर ऐसा करते हैं, चल देते हैं, और असंख्य विभिन्न स्थितियों में एक दूसरे में संयुक्त होते हैं। इस व्यापार में, न एक समय में सरलता है, न विविध कालों में एकता है, चाहे हममें सरलता और एकता, दोनों की कल्पना करने की कितनी ही प्राकृत प्रवृत्ति हो।

नाट्य-शाला की उपमा में हमें भ्रम में नहीं पड़ना चाहिए। ये अनुभव जो एक दूसरे के पीछे आते हैं, यही मन हैं। जिस स्थान पर ये खेल खेले जाते हैं, उमका हमें अति दूर का भी कोई बोध नहीं, न ही उस मामूली का कोई प्रत्यय है, जिससे यह नाट्यशाला बनी है।

दूसरी उपमा यह है —

‘एक विचार दूसरे विचार का पीछा करता है, और अपने पीछे आने वाले विचार को खींचता है, जो इसका स्थान ले लेता है। इस लिहाज से, मैं आत्मा के लिए अच्छी से अच्छी उपमा जो दे सकता हूँ, वह गणतन्त्र राज्य की है, जिसमें विविध नागरिक एक दूसरे से, शासक और प्रजा के सम्बन्ध में, बंधे हैं, और अन्य व्यक्तियों का जन्म देते हैं, जो गणतन्त्र राज्य को, इसके अंशों में परिवर्तन होते हुए भी, स्थिर बनाये रखते हैं।

उपमा को उपमा ही की दृष्टि से देखना चाहिए, और इस पर अनुचित दबाव नहीं डालना चाहिए। इस पर भी, जब ह्यूम जैसा विचारक किसी उपमा को इतना उपयोगी कहता है, तो इसमें पर्याप्त सार होना चाहिए।

ह्यूम की दोनों उपमाओं में एक पहलू ऐसा है, जिसे ह्यूम ने कोई महत्व नहीं दिया, परन्तु हम उसकी ओर न उदासीन नहीं हो सकते। नाटक में कई नट एक साथ खेलते हैं, और वे अपने लिए ही नहीं खेलते। राज्य में भी कुछ नागरिक मरते हैं, कुछ नये पैदा होते हैं, परन्तु बहु सत्या एक समय में जीवित होती है। वृक्ष उगते और गिरते हैं, वन कायम रहता है। दूसरी उपमा में, ह्यूम ने एक वाक्य में ही अपने मत को प्रकट किया है। ‘एक विचार दूसरे विचार का पीछा करता है, और एक तीसरे विचार का खींचता है, जो आकर उसका स्थान ले लेता है।’ जो कुछ बीत चुका है, वह तो रहा नहीं, जो अभी आने वाला है, उसकी इस समय कोई सत्ता नहीं। वास्तविक अस्तित्व केवल वर्तमान अनुभव का ही है। ह्यूम के मत में, मन एक ऐसा नाटक है, जिसमें एक समय एक ही नट खेलता है, एक ऐसा राज्य है, जिसमें एक समय एक ही नागरिक है। यहाँ तो शासक और प्रजा का प्रश्न ही नहीं उठता, नागरिक का प्रत्यय ही ह्यूम के सिद्धान्त में असंगत है।

इस कठिनाई में ह्यूम के लिए एक ही सहारा रह जाना है, और वह इसने पूरी

महायता देना है। यह महारा स्मृति का है। ह्यूम कहता है कि स्मृति आत्म-एकता को देवती है, और उसे बनानी भी है। मैं केवल उन अनुभवों की याद कर नगता हूँ, जो मेरे अनुभव हो चुके हैं; किन्ती अन्य मनुष्य के अनुभव को मेरा याद करना कुछ अर्थ ही नहीं रखता। जो कुछ मेरी स्मृति में है, वह मेरे वर्तमान अनुभव के साथ मिला कर मेरा मन है। मेरी स्मृति में जो अन्तर होते हैं, उन्हें कल्पना भर देती है। स्वान-रहित निद्रा प्रतिदिन ऐसा अन्तर पैदा कर देती है। ह्यूम भी अन्य विचारकों की तरह, प्रत्यक्ष स्मृति और कल्पना को ज्ञान के तीन नाथन स्वीकार करता है। हमें देखना है कि उमका सिद्धान्त उन तीनों का संतोषजनक नमाधान है।

४. आलोचना : कांट का मत

कांट ने कहा कि ह्यूम ने उसे आलोचना-विहीन निद्रा में जगा दिया। उस कथन ने ह्यूम के महत्व को बहुत बढ़ा दिया, और कुछ लोग तो उसे अंग्रेज दार्शनिकों में प्रथम पद देते हैं। जो पुरुष कांट के लिए पथप्रदर्शक बनता है, उसके महत्व में क्या सन्देह हो सकता है? अपनी भूल को व्यवत करके, ह्यूम ने कांट के लिए मार्ग साफ किया। कांट का विचार ह्यूम की सबसे अच्छी आलोचना है।

ह्यूम कहता है—‘एक विचार दूसरे विचार के लिए स्थान खाली करता है, और दूसरा तीसरे के लिए खाली करता है।’ ह्यूम ‘विचार’ शब्द का प्रयोग प्रत्येक अनुभव के लिए करता है। ये विचार या अनुभव आते कहां में हैं? ह्यूम के विवरण से ऐसा लगता है कि ये वर्तमान स्थिति में आकाश में गिरते हैं। कांट के अनुसार, पूछने का प्रश्न तो यह है कि ये अनुभव बनते कैसे हैं? इसकी ओर ह्यूम ने ध्यान नहीं दिया। ह्यूम के सिद्धान्त में, प्रत्यक्ष का स्थान मौलिक है; स्मृति और कल्पना इसी नींव पर कुछ बना सकती हैं। मैं फूल को देखता हूँ, और कहता हूँ कि यह सुन्दर है। फूल को देखने का अर्थ क्या है?

आंख रंग-रूप देखती है; नासिका गन्ध लेती है; त्वचा कोमलता का अनुभव करती है। प्रत्येक ज्ञानेन्द्रिय एक विशेष गुण का बोध प्राप्त करती है; फूल का बोध किसी अकेली इन्द्रिय का काम नहीं। बाह्य जगत प्रत्यक्ष की सामग्री देता है, प्रत्यक्ष नहीं देता। प्रत्यक्ष के व्यवत होने के लिए, कुछ क्रियाओं की आवश्यकता होती है, जो इस सामग्री को विशेष रूप देती हैं। ये क्रियाएं एक कर्त्ता की ओर से होती हैं। इनकी नींव पर, हम कर्त्ता ज्ञाता में दो पहलू देखते हैं। कांट इन्हें ‘उपलब्ध-शक्ति’ और ‘बुद्धि’ का नाम देता है। उपलब्ध-शक्ति प्राप्त सामग्री को ‘देश’ और ‘काल’ की आकृतियों में देखती है : प्रत्येक घटना देश और काल में प्रतीत होती है। जो गुण

विविध इन्द्रिया ग्रहण करती है, उन्हें समुस्त करना, एक वस्तु का बोध बनाना बुद्धि का काम है। हम कहते हैं—‘फूल सुन्दर है।’ इस निर्णय में हम दो प्रत्ययो (फूल और सुन्दर) को एक साथ रख कर, उनकी अनुकूलता की घोषणा करते हैं। यह इन्द्रियों या इन्द्रिय-शक्ति का काम नहीं, यह मन का काम है। इस तरह हम प्रत्यक्ष को ग्रहण नहीं करते, त्रिया बरके, उपलब्ध-सामग्री को प्रत्यक्ष का रूप देते हैं। फिर वस्तुओं में गुणों का भाव या अभाव देख कर निर्णय करते हैं। इन दोनों व्यापारों में त्रिया की आवश्यकता है, और ह्यूम के सिद्धान्त में ऐसी त्रिया ने लिए कोई स्थान नहीं। वहा तो घटनाएँ ही घटनाएँ हैं।

दर्शनशास्त्र में दो प्रश्न प्रमुख हैं—

(१) तत्त्व का ज्ञान

(२) ज्ञान का तत्त्व

प्राचीन दर्शनकार तत्त्व के स्वरूप को समझने का यत्न करते रहे। नवीन ज्ञान में, अनुभववादियों ने कहा कि इस खोज में पहले हमें यह जानना चाहिए कि ज्ञान क्या है? इसके साधन क्या हैं? इसकी सीमाएँ कहाँ हैं? लाफ, बर्कले और ह्यूम ने ज्ञान-मीमांसा को अपने विचार का विषय बनाया। काट का दृष्टि-कोण भी यही था। काट के पहिले कुछ विचारकों ने कहा था कि हमारा सारा ज्ञान अन्दर में प्राप्त होता है, अनुभववादियों ने कहा कि सारा ज्ञान बाहर में प्राप्त होता है। काट ने कहा कि इन दोनों मनो में सत्य तो है, परन्तु अपूर्ण सत्य है। तथ्य यह है कि हमारे ज्ञान की सामग्री बाहर से आती है, और इस सामग्री को विशेष आकृति देना मन का काम है। ज्ञान के निर्माण में, बाहर और अन्दर दोनों का हाथ है। इस निर्माण में मन जो कुछ करता है, उसे भी हम दो अंशों में देकर सकते हैं : इन्द्रिया बाहर से कुछ ग्रहण करती हैं, बुद्धि इस उपलब्ध सामग्री पर काम करती है। इन्द्रिया निष्क्रिय हैं, बुद्धि सक्रिय है। इन्द्रिया प्रकटनों में पड़े, मूल मन्त्र तक नहीं पहुँच सकती। बुद्धि सारे ज्ञान का आधार इन्द्रिय-उपलब्ध ही है, इसलिए हम सत्ता को हमारे अगली रूप में नहीं देख सकते, इसके प्रकटनों की वाकत ही जान सकते हैं।

काट के सिद्धान्त में, इन्द्र का प्रत्यय प्रधान प्रत्यय है। जैसा ऊपर के विवरण से स्पष्ट है, यह इन्द्र कई रूपों में व्यक्त होता है—

(१) अन्तिम मन्त्र और प्रकटनों का भेद

(२) ‘अन्दर’ और ‘बाहर’ का भेद

(३) सक्रियता और निष्क्रियता का भेद

(४) इन्द्रिय-बोध और बुद्धि का भेद

कांट कहता है कि हम प्रकटनों में परे, और उनके आधार, स्थायी सत्ता को मानने में तो विवश हैं, परन्तु हमारा ज्ञान उसके प्रकटनों तक ही सीमित है। यह गेक वाह्य और आन्तरिक सत्ता दोनों की हालत में लागू होता है। प्रकृति की तरह, हम आत्मा के अस्तित्व में भी इन्कार नहीं कर सकते, परन्तु हमारा ज्ञान इसके प्रकटनों से परे नहीं जाता। आख अन्य पदार्थों को देखती है, अपने आपको देख नहीं सकती; त्वचा अनेक पदार्थों को छूती है, अपने आपको छू नहीं सकती। इसी तरह, ज्ञाता अपने आप को ज्ञान का विषय नहीं बना सकता। ह्यूम ने ठीक कहा था कि वह आत्मा को अपने अनुभवों में नहीं देख सका। अनुभव करने वाला अनुभव है ही नहीं; अनुभवों के समूह में मिल कैसे सकता? ह्यूम ने उसे गलत स्थान में बूढ़ना चाहा।

५. स्मृति और कल्पना

ह्यूम ने स्मृति का सहारा लिया है। उसने मन को अनुभवों का समूह बताया, और इन अनुभवों को नाटक खेलने वालों और राज्य के नागरिकों से उपमा दी। जैसा हम देख चुके हैं, ये दोनों उपमाएं अनुचित हैं। कोई दो अनुभव एक नाय मीजुद ही नहीं होते : एक जाता है, तब दूसरा आता है। ये अनुभव एक पंक्ति या जुलूस के रूप में दिखायी देते हैं। जैसा हम पहिले कह चुके हैं, किसी पंक्ति को अपने पंक्ति होने का ज्ञान नहीं हो सकता; ज्ञान किसी व्यक्ति को ही होता है।

स्मृति की सम्भावना ऐसे ज्ञाता के लिए है, जिसने भूत काल में कुछ जाना, और जो स्मरण-अनुभव और वर्तमान अनुभव में समानता देख सकता है। अनुभववाद के पास स्मृति के लिए कोई सन्तोषजनक समाधान नहीं। स्मृति में कुछ अन्तर भी होते हैं। ऐसा मालूम होता है कि कल रात मैंने स्वप्न-रहित निद्रा में कई घंटे गुजारे। आज प्रातः जागा, तो मैंने मानसिक कथा को वही में आरम्भ किया, जहां कल रात दस बजे इसे छोड़ा था। ऐसे अन्तरों को कल्पना भर देती है। कल्पना घटना नहीं, एक क्रिया है। यह अनुभवों के अंशों को उनके माथियों में अलग करती है, और फिर उन्हें जोड़ कर नयी उपज करती है। ऐसी क्रिया के लिए अनुभवों में कोई श्रमता नहीं; इसके लिए क्रिया करने वाले कर्त्ता की आवश्यकता है।

ह्यूम ने मन का जो विवरण दिया है, उसमें प्रत्यक्ष, स्मृति और कल्पना तीनों ही अविवक्षित रहस्य रहते हैं। उसने मानसिक नाटक का जो विवरण दिया है, वह 'हैमलेट' का खेल है, जिसमें कुंवर हैमलेट मीजुद नहीं।

२ बौद्ध मत

१. गौतम बुद्ध

गौतम एक राजगृह में पैदा हुआ। जीवन के पहले २९ वर्ष वही रहा। उसकी शिक्षा एक साधारण राजकुमार की शिक्षा हुई होगी। २९ वर्ष की आयु में उसने घर को छोड़ा और साधु बना। छ वर्ष तक साधारण साधु का जीवन व्यतीत किया। आलार कलाम से योग क्रिया सीखी, और घोर तपस्या की। इस तपस्या ने उसे बहुत कमजोर कर दिया। एक दिन जब वह इस अवस्था में जंगल में पड़ा था, गाम्भी की एक मण्डली पास से गुजरी। मण्डली में एक गायिका मधुर स्वर में एक गीत गाती जाती थी। गीत का लक्ष्य यह था —

‘यदि सितार के तारों को बहुत बसा जाय तो वे टट जाते हैं, यदि पर्याप्त न बसें, तो उनमें से राम ही नहीं निकलता। सितार के तारों ठीक कसे हों, तो गान सुनने वाला के दिल भी नाचने लगने हें। सितार के तारों को न बहुत बसो, न ढीला रहने दो। इन्हें ठीक बसो।’

गायक मण्डली तो गुजर गयी, परन्तु गौतम के जीवन में एक बड़ा परिवर्तन पैदा कर गयी। उसे ख्याल आया कि वह अपने जीवन-भर सितार के तारों को बहुत मल्ल बस रहा है। उसे कुछ करना है, ऐसी घोर तपस्या उसे अपना काम करने के प्रयोग्य बना देगी। उसने तपस्या को छोड़ा, और वहाँ से चल दिया।

उसी रात उसे प्रतीत हुआ कि उसे सत्य का बोध हो गया है। गौतम ‘बुद्ध’ बन गया।

२ बौद्धमत में दार्शनिक सम्प्रदाय

गौतम बुद्ध को या तो दार्शनिक विचारों में बहुत रुचि न थी, या वह इन्हें सर्व-साधारण के लिए लाभकारी नहीं समझता था। उसकी शिक्षा प्रायः शुद्ध आचरण के सम्बन्ध में होती थी। उसकी मृत्यु के बाद, दार्शनिक विचारों ने प्रभुत्व प्राप्त किया, और समय बीतने पर कई सम्प्रदाय लड़े हो गये। दो प्रमुख सम्प्रदाय ‘हीनयान’ और ‘महायान’ के नामों से विख्यात हैं। हीनयान (छोटा मार्ग) पुराना गिद्दान है। और आत्मिक उन्नति के लिए वैयक्तिक प्रयत्न पर बल देता है। महायान (बड़ा मार्ग) ध्यान पर अधिक बल देता है। यह चीन और जापान में प्रचलित है। जापान में इसका प्रमुख रूप ‘जयन’ (ध्यान) है। हम इन दोनों का ‘कर्मयोग’ और ‘ध्यान-योग’ का नाम दे सकते हैं।

३. मौलिक सिद्धान्त

जीवन की जो दोष प्रकट होता, उनका सार क्या है ?

जीवन दुःख में जीवन का वर्गीकरण किया, और देखा कि सदा में जीवन निम्न व्यापक रूप में मिलते हैं :—

(१) जो कुछ संसार में है अनित्य है। प्रवाह जारी रहता है; इसके अतिरिक्त स्थिरता नहीं दिखती नहीं देती।

(२) जीवन में दुःख का प्रभुत्व है। जन्म दुःख है; जरा दुःख है, रोग दुःख है; मृत्यु दुःख है; अप्रिय के नाश संयोग दुःख है; प्रिय का वियोग दुःख है; एक पदार्थ का न मिलना दुःख है।

इस दुःख का कारण मृत्पा है। मनुष्य जीवन में निमग्न रहना चाहता है, क्योंकि वह अज्ञान में गमगता है कि उनका अपना अलग और स्थायी अस्तित्व है। इस अज्ञान के दूर होने पर ही, दुःखों ने छूट सकने हैं।

(३) जीवन में नित्य आत्मा विश्रमान नहीं। जीवन एक व्यापक प्रवाह है। इसके भाग, अविद्या में अपने आपको स्वतन्त्र गत्ता समझ लेते हैं। विजली का एक प्रवाह अनेक कुर्खों को प्रकाशमान बना देता है; कुर्खे अविद्या में समझने लगते हैं कि वह प्रकाश उनका अपना प्रकाश है। इस अविद्या की पूर्ण निवृत्ति यही है कि मनुष्य वैयक्तिक अस्तित्व के भ्रम को मिटा दे। यही जीवन-ज्वाला का बुझ जाना या 'निर्वाण' है।

बौद्ध मत में निषेधात्मक प्रत्ययों की प्रधानता है। स्थिरता कहीं नहीं; हर ओर अस्थिरता ही अस्थिरता है। सुख का तो पता नहीं मिलता; दुःख व्यापक है।

नित्य आत्मा का अस्तित्व नहीं; जो कुछ है अस्थिर अनात्मा है। सामाजिक

व्यवहार में, अहिंसा सर्वोपरि वृत्त है। वरणा का प्रयोग कठिन है; अहिंसा का प्रयोग सभी कर सकते हैं।

४ स्वत्व के स्कन्ध

आत्मा अनात्मा से अलग वही मिलती नहीं। कुछ विचारक कहते हैं कि हमें चेतन-अचेतन सघात को ही अन्तिम सत्ता स्वीकार करना, और इसी को अध्ययन का विषय बनाना चाहिए। बीड़ों का दृष्टि-कोण ऐसा ही है। वे स्वत्व में निम्न पाँच स्कन्धों (गाम्बाओ) का सम्मिलित करत हैं—

(१) रूप, आकृति

हस्तम शरीर अभिप्राय है। जड़ पदार्थों और पशु-पक्षियों को हम बहुधा उनके आकार में ही पहचानते हैं। मनुष्यों की हालत में भी ऐसा ही करते हैं।

(२) वेदना

यह सुख-दुःख की अनुभूति है। यदि इन दोनों के मध्य में कोई अवस्था है, तो वह भी वेदना में सम्मिलित है।

(३) प्रत्यक्षीकरण

विशेष गुणों के बोध के आधार पर, हमें पदार्थों का ज्ञान होता है। यह प्रत्यक्षीकरण है। किसी देव हुए पदार्थ की पहचान भी इसमें सम्मिलित है।

(४) क्रिया-प्रवृत्ति

इसमें शारीरिक और मानसिक क्रिया की सारी प्रवृत्तियाँ सम्मिलित हैं।

५. चेतना-प्रवाह

आत्म-चेतना भी हमी में आ जाती है।

यदि हम स्वत्व का इन पाँच अंशों का सघात मान लें, तो इसके अनित्य होने में कोई सन्देह नहीं रहता। शरीर प्रतिक्षण बदलता है, भाव बदलता है, ज्ञान बदलता है, क्रिया बदलती है, और चेतना-प्रवाह तो प्रवाह ही है। परन्तु प्रश्न तो यह है कि क्या हम स्वत्व का स्कन्धों का समूह समझ सकते हैं। स्कन्ध के अंशों की बावत भी प्रश्न यही है कि उनमें नित्यता है या नहीं।

बीड़ों का यह कथन कि कोई मिश्रित पदार्थ नित्य नहीं ठीक है, परन्तु उनका दूसरा कथन कि स्वत्व स्कन्धों का सघात है, मान्य नहीं। जैसा वाट ने कहा—'नित्य पदार्थ में ही परिवर्तन हो सकता है।' निरंतर परिवर्तन को मानने का तात्त्विक परिणाम

बुद्ध की शिक्षा प्रायः नैतिक होती थी। मृत्यु-गैया मे उसने भिक्षुओं को अन्तिम उपदेश यह दिया—

‘बन्धुओ ! मैं तुम्हें याद कराता हूँ कि जो कुछ बना है, वह टूटेगा। सावधान रहो।’

जब हम किसी पुरुष को सावधान रहने का आदेश देने हैं, तो हम फर्ज कर लेते हैं कि वह रहेगा। यदि उसे रहना ही नहीं, तो उसके सावधान रहने न रहने का प्रश्न ही नहीं उठता। बौद्ध-मत के अनुसार, नित्य आत्मा तो है नहीं; केवल क्षणिक चेतना-अवस्थाएं हैं। जब इनमें से किसी मे कहते हैं—‘सावधान रहो’, तो वह उत्तर देती है—‘मैं तो जा रही हूँ; मेरे पीछे आने वाली अवस्था को कहना।’ पीछे आने वाली अवस्था भी यही कहती है।

बौद्ध-मत में यह एक गम्भीर कठिनाई है। बुद्ध पुनर्जन्म को मानता था। उसने अपने कुछ पिछले जन्मों की वास्तव व्यापार भी दिया। गौतम के रूप में, उसका जन्म अगणित जन्मों में अन्तिम जन्म था। इन जन्मों में स्थिर रहने वाला अंग, जो इन्हें बुद्ध के जन्म बताता था, क्या था ? जहां अस्थिरता ही हो, वहां उन्नति का अर्थ क्या है ? बौद्ध मत के अनुसार, कर्म-नियम निरन्तर काम करना है। हमारे कर्मों का फल चरित्र के रूप में कायम रहता है। यह चरित्र ही एक जन्म के बाद दूसरे जन्म में, दूसरे के बाद तीसरे में, आगे चलता है; इसी की उन्नति-अवनति होती है।

चरित्र एक आकृति है। आकृति किसी वस्तु की होती है। हम विशेष पुरुषों के चरित्र की वास्तव तो कह सकते हैं, परन्तु निरन्तर चरित्र की वास्तव, जो किसी का भी चरित्र नहीं, चिन्तन नहीं कर सकते। उन्नति एक प्रकार का परिवर्तन है; यह परिवर्तन किसी स्थायी वस्तु में ही हो सकता है। जहां स्थिरता नहीं, वहां असम्बद्ध अनेकता तो हो सकती है, परिवर्तन नहीं होता। बुद्ध ८० वर्ष तक जीवित रहा। कहते हैं कि कोई चेतना-अवस्था १०-१२ सैकंड से अधिक अवधि की नहीं होती। बुद्ध की हालत में करोड़ों अवस्थाएं आयीं और गयीं। यदि इनमे अलग, कोई स्थायी वस्तु विद्यमान न थी, तो वास्तव में करोड़ों बुद्ध हुए, जिनका निवास भी करोड़ों शरीरों में हुआ। इन करोड़ों का ज्ञान ताज्ञा कैसे हो गया ? इस कठिनाई की ओर हम पहले संकेत कर चुके हैं।

बुद्ध बार-बार कहता है : ‘जो बना है, वह टूटेगा; जो कुछ मिश्रित है, वह अस्थिर है।’ प्राकृत पदार्थों में, किसी मिश्रित पदार्थ को तोड़ते जायें, तो कहीं जाकर टूटना पड़ेगा, और उनमे आगे तोड़ने का कोई अर्थ ही नहीं होगा। मिश्रित के प्रत्यय में ही नरक, अन्तिम अणुओं का अस्तित्व निहित है।

आत्मा के सम्बन्ध में तो तोड़-फोड़ का जिक्र करना ही निरर्थक है।

व्यवहार में, अहिंसा सर्वोपरि वृत्त है। कर्मणा का प्रयोग बंठिन है; अहिंसा का प्रयोग सभी कर सकते हैं।

४ स्वत्व के स्कन्ध

आत्मा अनात्मा में अलग यही मिलती नहीं। कुछ विचारक कहते हैं कि हम चेतन-अचेतन मेषान को ही अन्तिम सत्ता स्वीकार करना, और हमी को अध्ययन का विषय बनाना धार्मिक। बौद्धों का दृष्टि-बोध होगा ही है। वे स्वत्व में निम्न पाच स्कन्धों (शास्त्रांशों) का सम्मिश्रित करन हैं—

(१) रूप, आकृति

इसमें शरीर अभिप्राय है। जड़ पदार्थों और पशु-पक्षियों को हम कहेंगे उनके आकार में ही पहचानते हैं। मनुष्यों की हान्द में भी ऐसा ही करते हैं।

(२) वेदना

यह सुख-दुःख को अनुभूति है। यदि इन दोनों के मध्य में कोई अवस्था है, तो वह भी वेदना में सम्मिलित है।

(३) प्रत्यक्षीकरण

विशेष गुणों के बोध के आधार पर, हमें पदार्थों का ज्ञान होता है। यह प्रत्यक्षीकरण है। किसी दले हुए पदार्थ की पहचान भी इसमें सम्मिलित है।

(४) क्रिया-प्रवृत्ति

इसमें शारीरिक और मानसिक क्रिया की सारी प्रवृत्तियाँ सम्मिलित हैं।

५ चेतना-प्रवाह

आत्म-चेतना भी इसी में आ जाती है।

मदि हम स्वत्व को इन पाच अंशों का मेषात मान ले, तो इसके अनित्य होन में कोई सन्दह नहीं रहता। शरीर प्रतिक्षण बदलता है, भाव बदलता है, ज्ञान बदलता है, क्रिया बदलती है, और चेतना-प्रवाह तो प्रवाह ही है। परन्तु प्रश्न तो यह है कि क्या हम स्वत्व को स्कन्धों का समूह समझ सकते हैं। स्कन्ध के अंशों की बावत भी प्रश्न यही है कि उनमें नित्यता है या नहीं।

बौद्धों का यह कथन कि कोई मिश्रित पदार्थ नित्य नहीं, ठीक है, परन्तु उनका दूसरा कथन कि स्वत्व स्कन्धों का मेषात है, मान्य नहीं। जैसा काट ने कहा—'नित्य पदार्थ में ही परिवर्तन हो सकता है।' निरंतर परिवर्तन को मानने का तात्त्विक परिणाम यह था कि कुछ विचारकों ने सत्ता को धन्य के रूप में ही देखा।

बुद्ध की शिक्षा प्रायः नैतिक होती थी। मृत्यु-गैया से उसने भिक्षुओं को अन्तिम उपदेश यह दिया—

‘बन्धुओ ! मैं तुम्हें याद कराता हूँ कि जो कुछ बना है, वह टूटेगा। सावधान रहो।’

जब हम किसी पुरुष को सावधान रहने का आदेश देते हैं, तो हम फर्ज कर लेते हैं कि वह रहेगा। यदि उसे रहना ही नहीं, तो उसके सावधान रहने न रहने का पश्न ही नहीं उठता। बौद्ध-मत के अनुसार, नित्य आत्मा तो है नहीं; केवल क्षणिक चेतना-अवस्थाएं हैं। जब इनमें से किसी से कहते हैं—‘सावधान रहो’, तो वह उत्तर देती है—‘मैं तो जा रही हूँ; मेरे पीछे आने वाली अवस्था को कहना।’ पीछे आने वाली अवस्था भी यही कहती है।

बौद्ध-मत में यह एक गम्भीर कठिनाई है। बुद्ध पुनर्जन्म को मानता था। उसने अपने कुछ पिछले जन्मों की वास्तव व्याख्या भी दी। गौतम के रूप में, उसका जन्म अगणित जन्मों में अन्तिम जन्म था। इन जन्मों में स्थिर रहने वाला अंश, जो इन्हें बुद्ध के जन्म बताता था, क्या था? जहां अस्थिरता ही हो, वहां उन्नति का अर्थ क्या है? बौद्ध मत के अनुसार, कर्म-नियम निरन्तर काम करता है। हमारे कर्मों का फल चरित्र के रूप में कायम रहता है। यह चरित्र ही एक जन्म के बाद दूसरे जन्म में, दूसरे के बाद तीसरे में, आगे चलता है; इसी की उन्नति-अवनति होती है।

चरित्र एक आकृति है। आकृति किसी वस्तु की होती है। हम विशेष पुरुषों के चरित्र की वास्तव तो कह सकते हैं, परन्तु निराले चरित्र की वास्तव, जो किसी का भी चरित्र नहीं, चिन्तन नहीं कर सकते। उन्नति एक प्रकार का परिवर्तन है; यह परिवर्तन किसी स्थायी वस्तु में ही हो सकता है। जहां स्थिरता नहीं, वहां असम्बद्ध अनेकता तो हो सकती है, परिवर्तन नहीं होता। बुद्ध ८० वर्ष तक जीवित रहा। कहते हैं कि कोई चेतना-अवस्था १०-१२ सैकंड से अधिक अवधि की नहीं होती। बुद्ध की हालत में करोड़ों अवस्थाएं आयीं और गयीं। यदि इनसे अलग, कोई स्थायी वस्तु विद्यमान न थी, तो वास्तव में करोड़ों बुद्ध हुए, जिनका निवास भी करोड़ों शरीरों में हुआ। इन करोड़ों का ज्ञान साक्षात् कैसे हो गया? इस कठिनाई की ओर हम पहले संकेत कर चुके हैं।

बुद्ध बार-बार कहता है : ‘जो बना है, वह टूटेगा; जो कुछ मिश्रित है, वह अस्थिर है।’ प्राकृत पदार्थों में, किसी मिश्रित पदार्थ को तोड़ते जायं, तो कहीं जाकर रुकना पड़ेगा, और उससे आगे तोड़ने का कोई अर्थ ही नहीं होगा। मिश्रित के प्रत्यय में ही सरल, अन्तिम अणुओं का अस्तित्व निहित है।

आत्मा के सम्बन्ध में तो तोड़-फोड़ का जिज्ञासु करना ही निरर्थक है।

निरपेक्ष अध्यात्मवाद

१ निरपेक्ष अध्यात्मवाद क्या है ?

आत्मा के स्वभाव-निरूपण के सम्बन्ध में हम दो मतों का अध्ययन कर चुके हैं। एक विचार के अनुसार, जिसका साम्य और डेकार्टे गमर्पन करने हैं, आत्मा द्रव्य है, और अगम्य आत्मा विद्यमान है। दूसरे विचार के अनुसार जिसका समर्पन बौद्ध दार्शनिक और ग्राम करते हैं, द्रव्य का कोई अस्तित्व नहीं; समार में घटना होती है, और उनसे छोटे-छोटे समूहों का हम आत्मा का नाम दे देने हैं। आत्मा 'नाम' और 'रूप' में अधिक कुछ नहीं। अब हम एक ऐसे विचार की ओर आते हैं, जो ऊपर के दोनों विचारों का कुछ अंश में स्वीकार करता है, और कुछ अंश में अस्वीकार करता है। इस विचार का 'निरपेक्ष अध्यात्मवाद' कहते हैं। यह द्रव्य का अस्तित्व मानता है परन्तु यह नहीं मानता कि अनेक तत्व द्रव्य में सम्मिलित हैं। इसके अनुसार एक ही द्रव्य है, और दोष जो कुछ भी है, उस द्रव्य का प्रकटन या विवर्तन है। स्त्री नामा न भी एक द्रव्य का ही माना था, परन्तु चिन्तन और विस्तार दोनों को, इसके गुणों की स्थिति में, समान पद दिया था। निरपेक्ष अध्यात्मवाद चेतना को प्रमुख स्थान देता है और अनेक द्रव्य का 'मल्टीपल' नहीं 'सिम्पल' के रूप में देखता है। दूसरे मत में निरपेक्ष अध्यात्मवाद इस बात में मिलता है कि समार में अनेकता या विविधता विद्यमान है, परन्तु यह नहीं मानता कि जो कुछ है, वह निराधार है।

इस सम्बन्ध में, दो दार्शनिकों का काम विशेष विचार का पात्र है। ये हीगल और शकराचार्य हैं। हीगल इस अनेक द्रव्य का 'एम्बोल्फूट' का नाम देता है, शकर, भारतीय परम्परा के अनुसमर्थन में, इसे 'ब्रह्म' कहता है। वर्तमान अध्याय में, हमारा विचार विषय जीवात्मा है। इसकी स्थिति 'एम्बोल्फूट' या 'ब्रह्म' के सम्बन्ध में क्या है? पहले निरपेक्षवाद को जैसा हम हीगल ने समझा था, लगे।

२ अध्यात्मवाद के रूप

अध्यात्म के दो प्रमुख रूप हैं —

(१) तान्त्रिक अध्यात्मवाद

(२) ज्ञानात्मक अध्यात्मवाद ।

तान्त्रिक अध्यात्मवाद कहता है कि ब्रह्माण्ड में जो कुछ है, चिदात्मक है । जो कुछ अनात्मक दिखायी देता है, वह आभास-मात्र है, और आभास किन्नी चेतन की चेतना ही है । जैसा हम देन चुके हैं, वकाले ने उस विचार का समर्थन किया । यह विचार प्रकृतिवाद का निषेध करता है ।

ज्ञानात्मक अध्यात्मवाद प्राकृत जगत् के अस्तित्व में इन्कार नहीं करता । वह केवल इतना कहता है कि बाह्य वस्तुओं को जिन रूप-रंग में हम देखते हैं, उसे निश्चित करने में हमारे मन का भी हाथ होता है । हमारा अनुभव ही अनुभव के विषय में परिवर्तन कर देता है ; और हम यह नहीं कह सकते कि इस अनुभव के पूर्व इन वस्तुओं का अस्तित्व था या नहीं ; और यदि था, तो उसका रूप क्या था ? इसे एक दृष्टान्त में कुछ स्पष्ट करते हैं ।

मैं ऐनक का प्रयोग करता हूँ : निकट देखने के लिए, और दूर देखने के लिए । जब ऐनक उतारता हूँ, तो वस्तुओं को उमी हालत और क्रम में देखता हूँ, इस भेद के साथ कि ऐनक का प्रयोग दृष्ट पदार्थों को अधिक स्पष्ट दिखाता है । अब विशेष निरीक्षण के लिए ऐसी ऐनकें भी बनी हैं, जो पदार्थों को उलटा दिखाती हैं, या उनकी दिशा को बदल देती हैं । इनके प्रयोग में मनुष्य वृक्षों के मूल को ऊपर और तनों और शाखाओं को नीचे आता देखता है ; या जो कुछ दायें था, वह उसे बायें प्रतीत होता है । अब कल्पना करें कि जो ऐनक हम लायें हैं, वह आरम्भ से ही हमारे नाक से जुड़ी है, और उतर नहीं सकती । इस स्थिति में हम यह जान ही नहीं सकते कि ऐनक के अभाव में हम पदार्थों को किस रूप में देखते ।

पीली ऐनक में से देखें, तो सारी चीजें पीली दिखायी देती हैं ; नीली ऐनक में से नीली दिखायी देती हैं । कांट कहता है कि हम बाह्य पदार्थों को अनिवार्य रूप में, मानसिक ऐनक में से देखते हैं, और इसलिए, उनके वास्तविक रूप को जान नहीं सकते । मानसिक ऐनक का उतार देना हमारे लिए संभव ही नहीं ; हमें इसी पर सन्तुष्ट होना पड़ता है कि पदार्थों के अनुभूत रूप को, अपने व्यवहार के लिए, उनका वास्तविक रूप समझ लें ।

ज्ञानात्मक अध्यात्मवाद 'यथार्थवाद' का विरोध करता है । यथार्थवाद कहता है कि हमारा देखना न देखना पदार्थों के रूप-रंग में कोई भेद नहीं करता । जो कुछ विद्यमान है, वही हमें दिखाई देता है । हमारा प्रत्यक्ष ऐसे कैमरे का काम है, जो कभी असत्य नहीं कहता ।

यहां हमारा सम्बन्ध सात्विक अध्यात्मवाद में है। निरपेक्ष अध्यात्मवाद एक ही धेनन गत्ता का मानता है, और अनेक जीवन्मात्रों को, जिन्हें हम 'मैं', 'तू', और 'वह' कहते हैं, उस पूर्ण गत्ता के अंगों या विद्युतों के रूप में देखता है। हीगल और सावर के अनिश्चित, कई अन्य विचारक भी अध्ययन के पात्र हैं, परन्तु पर आरम्भिक विवेचन में उन्हें छोड़ना पड़ता है।

३. हीगल का मत

नवीन अध्यात्मवाद पर हीगल का अपूर्व प्रभाव पड़ा है। वही-वही अन्य विचारकों के विचार हीगल के विचारों में मिश्र हैं परन्तु इन भेदों के होने हुए भी नवीन सात्विक अध्यात्मवाद प्रायः हीगल का मत ही समझा जाता है।

हम ज्ञानेन्द्रियों के द्वारा बाह्य पदार्थों के गुणों को जानते हैं। जब कोई मनुष्य दो पदार्थों के सम्बन्ध को निर्णय के रूप में वर्णन करता है, तो हम इस निर्णय को यथार्थ स्वीकार करते हैं, या इसे असत्य समझ कर अस्वीकार करते हैं। कभी ऐसा भी होता है कि हम इसे स्वीकार या अस्वीकार करने के अयोग्य होने हैं, और अपनी राय को अनिश्चित अवस्था में रखते हैं। यह अवस्था मन्देह की अवस्था है। जब हमें कुछ करना होता है, तो हम त्रिया के विविध पहलुओं की जांच करते हैं, और इस जांच के फलस्वरूप निश्चय करते हैं। इन सब त्रियाओं के साथ अनुभूति का अंश भी मिला होता है। इन अवस्थाओं को, समष्टि रूप में, हम व्यक्ति की ज्ञान-धारा कहते हैं। व्यक्तिगतों का भेद इसलिए है कि कुछ अवस्थाएँ, अपनी अन्तरंग निवृत्ता और लगाव के कारण एक विशेष समूह बनाती हैं, और इस प्रकार के अन्य समूहों से अलग-थलग सी रहती हैं। सुविधा के लिए कहना करें कि ऐसे एक करोड़ समूह हैं, और प्रत्येक समूह में १००० अवस्थाएँ हैं। सारी अवस्थाओं की मर्यादा, जिनमें जीवित चीजों का वर्तमान और भूत दोनों सम्मिलित होंगे, १००० करोड़ होगी। इस बड़े समूह को हम तीन दृष्टिकोणों से देख सकते हैं—

(१) ये अवस्थाएँ एक दूसरे से जुड़ी हैं, परन्तु उनमें किसी प्रकार का आन्तरिक सम्बन्ध नहीं।

यह ह्यूम का मत है।

(२) इन अवस्थाओं में सम्बन्ध है, परन्तु यह सम्बन्ध परिवार के तमूने का है। कुछ अवस्थाएँ एक कुटुम्ब के सदस्यों की भाँति गठित होती हैं, कुछ अन्य अवस्थाएँ एक और कुटुम्ब बनाती हैं। इन कुटुम्बों को हम व्यक्ति का नाम देने हैं।

यह साधारण मनुष्य का मत है।

(३) जैसे साधारण मनुष्य ह्यूम से आगे जाता है, और सारी अवस्थाओं को, एक दूसरे में असम्बद्ध समझने की जगह, उन्हें अनेक व्यक्तियों की अवस्थाओं में गठित करता है, वैसे ही हीगल साधारण मनुष्य से आगे जाता है, और १००० करोड़ अवस्थाओं को एक ही समूह में गठित करता है। हीगल के विचार में, संसार में जो कुछ भी है, या हो रहा है, एक ही समूह का अंश है। व्यक्तियों का भेद आभास-मात्र है। सारी अवस्थाएं 'एम्सोल्यूट' या निरपेक्ष का भाग हैं। मनुष्यों की स्थिति अवस्थाओं की स्थिति ही है।

'एम्सोल्यूट' अपने आपको व्यक्त करना है। किसी बाह्य दबाव के कारण नहीं, क्योंकि इसके बाहर इसके अतिरिक्त तो कुछ है ही नहीं। 'अन्दर'-'बाहर' का भेद अल्पों में होता है; समग्र में नहीं हो सकता। 'एम्सोल्यूट' का विकास उसके स्वभाव में ही निहित है; वह इस विकास के बिना रह ही नहीं सकता।

इस विकास में प्रथम मंजिल जड़ प्रकृति की है। दूसरी मंजिल में प्रकृति सजीव बनती है। जड़ प्रकृति की अपेक्षा वनस्पति 'एम्सोल्यूट' को उत्तम रीति से व्यक्त करती है। तीसरी मंजिल में चेतन प्राणी प्रकट होते हैं। चेतना में ऊंचा पद बुद्धि का है। इस समय तक 'एम्सोल्यूट' का सर्वोच्च प्रकटन बुद्धि है। हीगल इसे अन्तिम प्रकटन समझता है, और इसलिए 'एम्सोल्यूट' को 'मन' के रूप में देखता है।

'एम्सोल्यूट' के दो प्रमुख चिह्न हैं :—

१. समग्रता

जो कुछ भी है, एम्सोल्यूट में सम्मिलित है। इसके बाहर, इससे अलग, कुछ भी नहीं।

२. सामंजस्य

एम्सोल्यूट में विरोध का लेश भी नहीं। जो जो कुछ है, विवर्त या प्रकटन है। ब्रैटले, जिसे नवीन काल का सबसे बड़ा अंग्रेज अध्यात्मवादी समझा जाता है, कहता है कि प्रत्येक प्रकटन विरोध-ग्रस्त है; केवल निरपेक्ष ही आन्तरिक विरोध में वचा हुआ है।

विवर्तों या प्रकटनों में, इन दोनों अंशों के सम्बन्ध में भेद है; और, इस भेद की नींव पर, हम उत्कृष्ट और निकृष्ट, ऊंचे और नीचे का भेद करते हैं। जितना किसी व्यक्ति में 'समग्रता' और 'सामंजस्य' के अंश अधिक हैं, उतना ही उसका पद सृष्टि में ऊंचा है। एम्सोल्यूट का तत्व 'मन' है; इसलिए जितना किसी मनुष्य में बुद्धि का उत्थान होता है, उतना ही वह एम्सोल्यूट का अच्छा विवर्त है।

४. हीगल के मत की कठिनाइयाँ

साधारण मनुष्य सृष्टि, जीवात्मा और परमात्मा के अस्तित्व में विश्वास न है, और इन्हें समझने के लिए ही तत्त्व-ज्ञान की सहायता चाहता है। दार्शनिक बहुधा सरलता की ओर अधिक झुकाव होता है। इस झुकाव के प्रभाव में पहले प्र और आत्मा में से एक को अलग करने का यत्न होता है। प्रकृतिवाद आत्मा प्राकृत परिवर्तनों का फल बताता है, अध्यात्मवाद प्रकृति को मानसिक अवस्था में बदल देता है। हीगल को दो अन्तिम तत्व भी अधिक प्रतीत होते हैं, और वह एन स्पूट को ही अकेली अन्तिम मत्ता कहता है।

हमें सरलता के पक्ष या विपक्ष से आरम्भ नहीं करना चाहिए। हमें तो देख है कि मानव-अनुभव का मन्तोपजनक समाधान क्या है।

हमारा अनुभव अनेकवाद की पुष्टि करता है।

हमारा जीवन सामाजिक जीवन है। इसमें हम अनेक सम्बन्धों में अन्य पुरुषों सम्पर्क में आते हैं। हम न उन्हें, और न अपने आपको विषयों के रूप में देखते हैं। एक ही चेतन की अवस्थाओं के रूप में देखना तो और भी कठिन हो जाता है। एक विद्यार्थी परीक्षा में बैठता है। दस-बारह परीक्षक उसके काम की जाच कर रहे हैं, और अपनी जाच का परिणाम विश्वविद्यालय के दफ्तर में भेज देते हैं। विद्या पास हुआ है, या नहीं, परन्तु उसे अभी इसका ज्ञान नहीं। परीक्षकों में प्रत्येक को एक पत्र की बाबत पता है, दूसरे की बाबत पता नहीं। दफ्तर में क पुरुषों को, यदि वे चाहें, इसका पता लग सकता है। परीक्षकों की किसी विशेष विद्यार्थी के पास-पेरे होने में कोई दिलचस्पी नहीं। स्वयं विद्यार्थी के लिए वर्ष में परीक्षा में कोई महत्व की बात है, तो उसका पास होना ही है। इन पुरुषों की मानसिक अवस्थाएँ एक दूसरे में इतनी भिन्न हैं। स्थिति के दो समाधान हो सकते हैं। एक यह कि ये सब मनुष्य स्वतन्त्र सत्ता हैं, दूसरा यह कि वे सब एक ही सत्ता के अवस्थाएँ हैं। पहला समाधान अधिक सन्तोषजनक प्रतीत होता है। सारा सामाजिक व्यवहार इसी धारणा पर आश्रित है।

(२) हीगल के मतानुसार, मानव जाति का इतिहास, जो विश्व के विकास का भाग है, निरपेक्ष का प्रवर्तन है। यह विकास अव्यक्त का व्यक्त होना है, इसमें किसी नूतनता के लिए स्थान नहीं। क्या हम मानव-इतिहास को इस रूप में देख सकते हैं? अन्य पक्षों में हम देखना है कि जो कुछ अभी तक हाँ चुरा है, जो अब हाँ रहा है, उसमें मनुष्य की स्वाधीनता का हाथ है, या नहीं? तत्त्व-

ज्ञान की प्रत्येक शाखा को बताना चाहिए कि स्वाधीनता की वास्तव उसका मत क्या है।

कुछ लोग कहते हैं कि स्वाधीन क्रिया का अस्तित्व आभास-मात्र है। विलियम जेम्स का विचार है कि अपने आपको दृष्ट क्रिया में प्रकट करना चेतना का स्वभाव ही है। जब मुझे उठ कर बाहर जाने का ख्याल आता है, तो किसी एक के अभाव में, मैं स्वाभाविक ही ऐसा करने लगता हूँ। क्रिया हो चुकने के पीछे कुछ शारीरिक संवेद होते हैं; उन्हें प्रयत्न का नाम दे देता हूँ। हमारा सामान्य अनुभव इस विचार के विपरीत है। प्रयत्न का बोध क्रिया हो चुकने पर नहीं होता; उसके होते हुए होता है। बहुतेरी हालतों में, क्रिया ऐसे प्रयत्न का फल दिखाई देती है। निरपेक्ष अध्यात्मवाद के अनुसार, मनुष्य शतरंज खेलता नहीं; शतरंज का मोहरा है, जिसे एक्सोल्यूट अपने खेल में बरत रहा है।

मानव जाति का इतिहास, सौर्य-मण्डल के विकास की तरह, आरम्भ से ही निश्चित नहीं था। जिस क्रम से यह चला है, उसमें परिवर्तन होना सम्भव था। सामान्य दिशा में परिवर्तन न होता, तो भी व्यौरा में अनेक परिवर्तन हो सकते थे। हम भूगर्भ विद्या का अध्ययन करते हैं, तो इस धारणा से आरम्भ करते हैं कि पिछले दस हजार या दस लाख वर्षों में जो कुछ हुआ है, वह नियम-बद्ध प्राकृत शक्तियों का खेल था। मानव-इतिहास के अध्ययन में, हम इस धारणा के साथ चलते हैं कि कुछ अंश में यह इतिहास मनुष्यों के स्वाधीन कर्मों का फल है। कुछ लोग मानव-इतिहास को महापुरुषों के जीवन-चरित्र के रूप में ही देखते हैं। जो लोग इतनी दूर नहीं जाते, वे भी यह नहीं मान सकते कि कपिल, कणाद, अफलातून, अरस्तू, अशोक, नेपोलियन आदि ने मानव-इतिहास के बनाने में कुछ किया नहीं; वे शतरंज के मोहरों की तरह निष्क्रिय साधन ही थे।

(३) हमारे प्रयत्न का बड़ा भाग जीवन-निर्वाह के लिए होता है। इसका अर्थ यह है कि हम अपने आपको बदलते हुए वातावरण के अनुकूल बनाने में लगे रहते हैं। परन्तु जीवित रहने के साथ, हम जीवन-स्तर को ऊँचा करना भी चाहते हैं। इस पथ में कुछ बाधाएं आती हैं, जिन्हें दूर करना होता है। सबसे बड़ी बाधा बुराई या अभद्र है। यह अनेक रूपों में व्यक्त होती है। इनमें प्रमुख दुःख, अज्ञान और नैतिक अभद्र हैं। नैतिक अभद्र या पतन इनमें सबसे भयावनी बुराई है। यह बुराई कहां से और क्यों आ पहुंची है?

निरपेक्ष अध्यात्मवाद के अनुसार, सारी सत्ता एक्सोल्यूट की है; इसलिए बुराई भी उसी का अंश है। इस कठिनाई में वचने के लिए कुछ लोग तो कह देते हैं कि बुराई

का वास्तविक अस्तित्व है ही नहीं यह केवल भौमित दृष्टि-कोण अपना का फल है। संगीत में कुछ ध्वनि एमी भी हानी है जा राग नहीं, निरा शब्द या गोर होती है परन्तु वह संगीत का भाग होती है। मूल्य की जाच करते हुए किसी भाग को नहीं समग्र का दखना चाहिए। एक मनाहर चित्र में कुछ रेखाएँ एमी होती हैं जिनमें अपना कोई मौन्द्य नहीं। इस पर भी य मुद्रा चित्र का आवश्यक अंग होती हैं। इसी तरह अध्यात्मवाद के अनुसार बुराई का भी मूल्य है यह भलाई या भद्र के मूल्य को दर्शाने और इसे बढाने का साधन है। मारे विश्व को देख तो सब ठीक है अप का दर्शन पर ही भलाई-बुराई का भेद प्रतीत होता है। कठिनाई यह है कि बुराई अचेतन रणायो और शब्दों के रूप में ही प्रकट नहीं होती। यदि चेतन बाग निरपेक्ष ही हो तो वह मेरी चीज पुकार को समग्र के भद्र का अंग समझ सकता है, परन्तु मैं भी तो अपनी चीज पुकार को मुनता हूँ। ध्वनि की अमधुरता और रेखाओं की कुरूपता उन्हें बचाने नहीं करती। मैं तो उनकी भाति अपने दुःख की आर से उदासीन नहीं हो सकता। मेरे लिए यह समझने की बात नहीं कि मेरी चीज पुकार समग्र के अंग के रूप में निरपेक्ष का भली लगती है।

नैतिक बुराई की ओर से हम उदासीन नहीं हो सकते। अनङ्गवाद का समाधान यह है कि भद्र अभद्र का भेद वास्तविक है और नैतिक अभद्र हमारी स्वाधीन क्रिया का फल है। हमारी क्रिया के लिए विस्तृत सीमाएँ निश्चित हैं परन्तु उन सीमाओं में हम चुन सकते हैं—चाहे भद्र कर चाह अभद्र कर।

निरपेक्ष अध्यात्मवाद की अपेक्षा आत्मिक अनङ्गवाद बुराई का अच्छा समाधान प्रस्तुत करता है।

५ शंकर का सिद्धान्त आभासवाद

प्राचीन चीन का दार्शनिक चुआंग चउ लिखता है —

एक बार मैं चुआंग चउ सोया, और मन स्वप्न में अनुभव किया कि मैं एक तितली हूँ जो डधर उधर उड़ रही है और हर एक दृष्टिकोण में तितली है। मुझे तितली की स्थिति में ही अपने मुख का बोध था मुझे यह ज्ञान था कि मैं चुआंग चउ हूँ। अचानक मेरी नीद खुल गयी और मैंने दखा कि मैं अपना पुराना स्वयं चुआंग चउ ही हूँ। अब मुझे यह पता नहीं कि मैं उम समय मनुष्य था और अपने आपको स्वप्न में तितली समझता था या मैं अब तितली हूँ जो अपने आपको मनुष्य समझ रही है।

चुआंग चउ ने भाषावाद का रोचक शब्दा में बयान किया है। जैसा हम दस

चुके हैं, गौडपाद ने भी इस बात पर जोर दिया था कि हमारे पाप स्वप्न और जागरण में भेद करने के लिए कोई निश्चिन्त कर्माट्टी नहीं। हम समझते हैं कि वाह्य जगत वास्तव में अमानवी, स्थायी वस्तुओं का बना है। सम्भव है कि हम जिस अवस्था को जागरण कहते हैं, वह भी स्वप्न ही हो। आभासवाद केवल प्राकृत जगत को ही कल्पना मात्र नहीं बताता; कल्पना करने वाले जीवात्मा को भी कल्पना ही बताता है। दृष्ट और द्रष्टा दोनों ही कल्पित हैं। इतनी तमल्ली अवश्य मिलती है कि हम अच्छी संगत में हैं। हमारी तरह, ईश्वर भी आभास के अन्तर्गत ही है। अन्तिम सत्ता केवल ब्रह्म की है।

इस मत का, या इसमें मिलते-जुलते मत का, प्रसार भारत में अनेक वेदान्ती विचारकों ने किया है। शंकराचार्य का नाम इनमें प्रमुख है। हम व्यौरात्मक भेदों में नहीं पड़ेंगे, और आभासवाद के व्यापक विवरण पर सन्तोष करेंगे।

६. माया का प्रत्यय

हम संसार में भेदों की बड़ी मात्रा और बड़ी संख्या देखते हैं। ब्रह्म तो एकरस था; यह विभिन्नता कैसे आ गयी? आभासवाद, निरपेक्ष अद्वैत की नींव पर, इस विभिन्नता का समाधान नहीं कर सका। भासमान जगत के समाधान के लिए, इसने, ब्रह्म के साथ, 'माया' को प्रस्तुत किया है। यह माया क्या है? इसके विषय में बहुत मतभेद है। कुछ विचारक इसे ब्रह्म की शक्ति बताते हैं, जो उसमें स्वभाव से ही मौजूद है, और भासित जगत को प्रकट करती है। अन्य विचारकों के मत में माया ब्रह्म की शक्ति नहीं, अपितु उसकी शक्ति पर एक रोक है। इस रोक के अभाव में, ब्रह्म अपनी अकेली हस्ती में ही मस्त रहता। माया की शक्ति धीरे-धीरे कम हो रही है, और इसका पूर्ण रूप में समाप्त हो जाना सम्भव है। एक तीसरे विचार के अनुसार, माया ब्रह्म की शक्ति या इस शक्ति पर रोक नहीं; यह प्रकृति का ही दूसरा नाम है। यह विचार सांख्य और वेदान्त सिद्धान्तों का मेल करने का यत्न प्रतीत होता है।

इस विचार के अनुसार, संसार की रचना और इसके विकास में दो तत्वों का दखल है। सांख्य इन्हें पुरुष और प्रकृति का, और वेदान्त ब्रह्म और माया का नाम देता है। दोनों के दृष्टिकोण में प्रमुखता का भेद है। सांख्य के मत में, पुरुष की दृष्टि पड़ने पर, मूल प्रकृति का सामंजस्य भंग हो जाता है, और इसका विकास होने लगता है। वेदान्त के अनुसार, माया से उपहित होकर, ब्रह्म अपने कैवल्य को छोड़ता है, और एकता के स्थान में अनेकता प्रकट होती है। पहले विचार के अनुसार परिवर्तन प्रकृति में होता है; पुरुष की दृष्टि इस परिवर्तन का कारण होती है। दूसरे विचार

के अनुसार प्रकृति या माया परिवर्तन की प्रक होती है और परिवर्तन ब्रह्म में होता है।

७ ब्रह्म, ईश्वर और जीवात्मा

उपर कहा गया है कि माया से उपहित होकर ब्रह्म ईश्वर और जीव दो रूपों में भासता है। इस भेद का कारण क्या है?

प्रकृति को हम परिमाण या गुणों के कोणा से देख सकते हैं। परिमाण के कोण से देखा तो प्रकृति अगणित भागों में विभक्त है। जब ब्रह्म उपाधि में आता है तो समस्त प्रकृति में ही नहीं इसके अनन्त भागों में भी ब्रह्म का प्रतिबिम्ब पड़ता है। समस्त प्रकृति में जो बिम्ब पड़ता है उससे मिल कर ब्रह्म ईश्वर बनता है किसी जग में जो बिम्ब पड़ता है उससे मिल कर वह जीव बनता है। बिम्ब अपने आप में ईश्वर या जीव नहीं हो सकता अपने आप में तो इसकी कोई सत्ता ही नहीं। मशीन के सामने खड़ा होता है। मशीन के पीछे मुझ एक मनुष्य दिखाई देता है जिसका एक रूप मरा ही एक रूप है। परन्तु मैं जानता हूँ कि वहाँ कोई मनुष्य विद्यमान नहीं। प्रकाश की किरण मुझसे सम्पर्क कर के सींग पर पड़ती है और वहाँ से छोट कर मेरी आँख पर पड़ती है। इसके परस्पर रूप मुझ अपना प्रतिबिम्ब दिखाई देता है। ईश्वर और जीव की हालत में स्थिति भिन्न है इनमें बिम्ब के साथ ब्रह्म भी विद्यमान है।

कुछ विचारक प्रकृति के परिमाण को नहीं अपितु उसके गुणों को महत्व देते हैं। प्रकृति में तीन गुण हैं सत्त्व रजस्व तमस्व। सत्त्व में विशुद्ध और मशीन का भेद किया जाता है। जब ब्रह्म विगड़ सत्त्व में अपना बिम्ब डालता है तो ईश्वर के रूप में व्यक्त होता है जब मलीन सत्त्व में डालता है तो जीव के रूप में व्यक्त होता है। इस भेद का परिणाम ईश्वर और जीव के ज्ञान और उनकी शक्ति का भेद है। ईश्वर सर्वज्ञ और शक्तिमान है जीव का ज्ञान और शक्ति अल्प है। कुछ अन्य विचारक विशुद्ध और मलीन सत्त्व का स्थान विक्षेप और तमस्व को देते हैं और उन्हें ईश्वर और जीव के भेद के लिए उत्तरदायी बनाते हैं।

हमारा वर्तमान विषय जीवात्मा का स्वरूप है। जहाँ जहाँ इसे ब्रह्म का आभास मानते हैं वहाँ भी एक दूसरे से सहमत नहीं। उनके विचारों को समझने के लिए हम एक दृष्टान्त लेते हैं।

दाँड़-गुँव एगिया में सहसा छोट-छाट द्वीप एक दूसरे के निकट विद्यमान हैं। य सब एक दूसरे में अलग हैं और चारों ओर से पानी से घिरे हैं द्वीप का अर्थ ही यह है। कल्पना कर कि अचानक समुद्र विशुद्ध सूख जाता है। अब स्थिति क्या है?

हम एक पर्वत या पर्वतों की एक लड़ी देखते हैं, जिसकी कुछ ऊँची चोटियाँ समुद्र के तल से ऊपर उठी हुई थीं। पर्वत के जल में डूबा होने के कारण, एक ही पर्वत की चोटियाँ अनेक द्वीपों के रूप में दीख रही थीं। उसी तरह, एक ब्रह्म, अविद्या में उप-हित होकर, अनेक जीवों के रूप में प्रकट होता है।

पर्वत की चोटियाँ पर्वत में संयुक्त हैं। पर्वत को छाँट कर समुद्र की ओर देंगे। समुद्र में लहर उठती है, और कुछ पानी, उछल कर, कनरी के रूप में वायु-मंडल में जा पहुँचता है। थोड़ा देर के बाद, वह फिर समुद्र में आ मिलता है।

इन दोनों मतों में, जीवात्मा ब्रह्म का अंश या भाग है, जो अविद्या के कारण ब्रह्म में पृथक् प्रतीत होता है।

लहर क्या है? समुद्र की सतह समतल नहीं रहती; कुछ भाग ऊँचा हो जाता है, और गति करता दिखाई देता है। लहर समुद्र में अलग होने वाला भाग नहीं; यह उसका विवर्त है। कुछ विचारक जीवात्मा को ब्रह्म के प्रकटन के रूप में देखते हैं।

इन विचारों को क्रमशः 'विच्छिन्नवाद' और 'विवर्तवाद' कहते हैं।

इन विचारों के अनुसार, जीव में ब्रह्मत्व विद्यमान है। 'छायावाद' जीव को इस गर्व से वंचित कर देता है। इसके अनुसार, जीव ब्रह्म का विम्बमात्र ही है। इस सम्बन्ध को सूर्य और उसके विम्बों की उपमा से स्पष्ट किया जाता है। सूर्य एक है, परन्तु अनेक जलाशयों में उसके विम्ब पड़ते हैं, और सब सूर्य ही भासते हैं।

कैसे भासते हैं? विम्ब आप तो कुछ जानते नहीं; सूर्य की वास्तव कुछ कह नहीं सकते। हम तो यहाँ विचार ही जीवों के अनुभव की वास्तव कर रहे हैं। ये चेतन जीव निरे विम्ब कैसे हो सकते हैं?

८. हीगल का मत और आभासवाद

हीगल के निरपेक्ष अध्यात्मवाद और भारत के आभासवाद में कुछ समानता है, और कुछ असमानता भी है।

(१) हीगल का मूल तत्व एक्सोल्यूट और ब्रह्म दोनों चेतन हैं। दोनों मत प्रकृतिवाद का निषेध करते हैं।

(२) एक्सोल्यूट और ब्रह्म दोनों अपने कैवल्य को छोड़ते हैं, और विकास-क्रम को आरम्भ करते हैं। एक्सोल्यूट अपने स्वभाव से विवश हो कर ऐसा करता है; ब्रह्म माया से प्रेरित हो कर करता है।

(३) दोनों हालातों में विकास का अन्त त्रुटि और अपूर्णता का समाप्त होना है। हीगल समष्टि (मानव समाज) की पूर्णता को अन्तिम गन्तव्य बताता है; भारत

पंचम भाग
धर्म-विवेचन

आस्तिकवाद के पक्ष में

१. अनुभव और आस्तिकवाद

नीमरे और चाँथे भागों में हमने ब्रह्मांड और आत्मा के सम्बन्ध में कुछ विचार किया है। इन दोनों के अतिरिक्त नीमरा विषय जिग पर दार्शनिक विचार करने रहे हैं, परमात्मा का अस्तित्व है।

कुछ लोग परमात्मा की सत्ता में शङ्का करते हैं। वे कहते हैं कि जिस प्रकार की मृष्टि में हम हैं, उसके कुछ चिह्न ऐसे हैं कि वह अविद्यमान और पवित्र आत्मा की रचना प्रतीत नहीं होती। वे यह भी कहते हैं कि आस्तिकवाद-प्रसार तो गान्धि का कर्ता है, परन्तु अमल में अशान्ति और कलह का कारण बना रहा है। कुछ लोग इतनी दूर नहीं जाते, क्योंकि नास्तिकवाद को भी आस्तिकवाद की भाँति ऐसी धारणा की घोषणा करनी पड़ती है, जिसमें किसी प्रकार का गन्देह हो नहीं सकता। वैज्ञानिक मनोवृत्ति मिथ्यान्तवादी नहीं होती, और अपनी धारणा को बदलने के लिए सदा उद्यत रहती है। फ्रान्स के प्रसिद्ध वैज्ञानिक लाप्लास ने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक लिखी, तो नेपोलियन ने उसमें कहा—‘लाप्लास ! तुमने द्यौ लोके पर पुस्तक लिखी है, और उसमें परमात्मा का जिक्र तक नहीं किया।’ लाप्लास ने कहा : ‘भगवन ! मुझे उस प्रतिज्ञा की आवश्यकता नहीं हुई।’ लाप्लास के उत्तर में विज्ञान का दृष्टिकोण प्रकट किया गया है। अमंदिग्ध तथ्य तो हमारा अनुभव है। इसके समाधान के लिए, हम जो कुछ कहते हैं, वह प्रतिज्ञा का पद ही रखता है; और प्रत्येक प्रतिज्ञा को अपने से बेहतर प्रतिज्ञा के लिए स्थान खाली करने के लिए उद्यत रहना चाहिए। यह बेहतर प्रतिज्ञा भी सामयिक सत्य ही समझी जा सकती है। विज्ञान के लिए, कोई प्रतिज्ञा जितनी सरल हो, उतना ही उसका मूल्य अधिक होता है। भौतिक विज्ञान अपने काम के लिए, प्रकृति और गति (अथ निरी गति) का आश्रय लेना ही पर्याप्त समझता है। लाप्लास के कथन के अन्तिम भाग का अभिप्राय भी यही था, कि नक्षत्रों के गतिक्रम को समझने के लिए, परमात्मा के त्रय को विवाद में लाने की आवश्यकता नहीं !

विज्ञान का दृष्टिकोण समझ में आ सकता है। ग्रहणास यह जानना चाहता था कि सूर्य तारा आदि के घूमने की रीति क्या है। इस रीति में गति करना किता वाह्य शक्ति के अधीन होता है या नहीं? यह प्रश्न उसके अवधारण का भाग न था। जब मुझ किसी यंत्र की प्रिया का वर्णन करने को कहा जाता है तो भरे लिए यह कहना असंभव है कि यंत्र निम्न बनाया और क्यों बनाया।

विज्ञान का दृष्टिकोण संकुचित है विज्ञान ने अपनी दृष्टि से हम संकुचित किया है। तब जान अपने लिए एसी कोई राह नहीं लगाता। इसके लिए किसी तथ्य का मूल्य उसके अर्थ में है। हम एक से अधिक बार कह चुके हैं कि तत्त्व-ज्ञान मानव अनुभव का समाधान है। अपने काम में तब जान अनुभव के किसी भाग का भी विवरण का अपात्र नहीं समझता और अनुभव के किसी विषय पर को नहीं अपितु इस इसकी समझता में जानना चाहता है।

हमारे लिए प्रश्न यह है कि क्या मानव-अनुभव में कोई ऐसा चिह्न पाया जा सकता है जो ऐसी सत्ता की ओर संकेत करता है जो विचार का आधार है। जसा हमने पहले कहा है हम बाहर की ओर देखते हैं अन्दर की ओर देखते हैं और ऊपर की ओर देखते हैं। क्या इन तीनों प्रकार के अनुभव में हम विश्वास के योग्य कोई संकेत मिलता है?

२ प्रमाण

कुछ लोग कहते हैं—हम ऐसे संकेत की आवश्यकता नहीं हम तो अकारण प्रमाण चाहिए। यह प्रमाण क्या है?

प्रमाण का प्रयोग प्रायः गणित और भौतिक विज्ञान में प्रसिद्ध प्रयोग है। न्याय में किसी धारणा को प्रमाणित करने का अर्थ क्या है?

जब मैं कहता हूँ कि सारे कोए काल है तो मैं यह भी कह सकता हूँ कि कुछ काले पदार्थ कोए है प्रायः कुछ पर मैं सभी भी सम्मिलित हूँ। यह सम्भव है कि विश्व में जहाँ तब हम इसका ज्ञान है वहाँ के अतिरिक्त कोई काला प्रमाण न हो। जब मैं कहता हूँ कि सारे मनुष्य मरणधर्मी हैं तो यह भी कह सकता हूँ कि कोई मनुष्य अमर नहीं। यहाँ मैं यही करता हूँ कि जो अर्थ वाक्य में निहित था उसे स्पष्ट कर देता हूँ। किसी नये तथ्य की आवश्यकता नहीं रहता। तब मैं मैं इसमें आग जाता हूँ। मुझ कोई कहता है —

भारत के सभी बाल्य नागरिक ■

राम और गांधी भारत के बाल्य में हैं।

मैं निम्न यह कह सकता हूँ कि राम और गांधी नागरिक हैं। यहाँ भी किसी

नये तथ्य का ज्ञान प्राप्त नहीं हुआ, जो कुछ दो बातों में निहित था, उसे व्यक्त किया गया है।

गणित में हम क्या करते हैं ?

कुछ धारणाओं को स्वतः निष्ठ मान लेते हैं, और फिर देखते हैं कि क्या धारणाएँ उनके अनुकूल हैं, या नहीं। हम यह मान लेते हैं कि यदि क और न दोनों व के बराबर हैं, तो वे एक दूसरे के बराबर भी हैं। उस धारणा को हम प्रमाणित नहीं कर सकते। किसी धारणा को प्रमाणित करने का तो अर्थ ही यह है कि उसे उपर्युक्त धारणा और अन्य स्वतः निष्ठ धारणाओं के अनुकूल दिखाना जाय। गणित में सारा प्रमाण ऐसी धारणाओं पर आश्रित होता है, जो स्वयं प्रमाणित नहीं हो सकतीं।

अब विज्ञान की ओर आये। विज्ञान का दृष्टिकोण तो अब यही है कि हम अधिक या न्यून सम्भावना तक पहुँच सकते हैं, पूर्ण सत्य हमारी पहुँच में नहीं। यहां किसी धारणा को प्रमाणित करने का अर्थ यही है कि हम उसे जोप ज्ञान के अनुकूल बता सकें। जो लोग न्याय और विज्ञान में प्रमाण के स्वरूप को नहीं समझते, परन्तु ईश्वर की सत्ता का प्रमाण मागते हैं, उन्हें निराश होना पड़ता है। किसी धारणा को प्रमाणित करना उसे उसके अधिष्ठान पर स्थापित करना है। परमात्मा तो आप सब कुछ का अधिष्ठान है; उसके लिए अधिष्ठान कहाँ में लायें ? हम यही कर सकते हैं कि अनुभव को तात्त्विक दृष्टि से देखें, और यह जानने का यत्न करें कि इसके कुछ चिह्न ईश्वर की सत्ता की ओर विश्वास के योग्य संकेत करने हैं, या नहीं।

३. बाह्य जगत और आस्तिकवाद

जब हम बाह्य जगत की ओर देखते हैं, तो इसमें कुछ प्रमुख चिह्न पाते हैं। वे चिह्न ये हैं :—

(१) संसार में जो कुछ दीखता है, वह मिश्रित है। हम मिश्रित पदार्थों को तोड़ते जायें, तो कहीं रुकना पड़ता है। उस स्थिति में पहुँच कर हमें अपनी सीमाओं का बोध होता है; हम यह नहीं समझते कि आगे विभाजन की सम्भावना ही नहीं रहती; सारे पदार्थ बने हुए दीखते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि जगत और उसके विविध भाग निर्माण का परिणाम है।

(२) संसार में निःसीम विविधत्व पाया जाता है, परन्तु इसके साथ एकता भी दिखाई देती है। संसार एक मंडल है, जिसके भाग एक व्यवस्था में स्थित हैं। प्राकृत पदार्थ एक ही 'अवकाश' में हैं। कुछ लोग तो अवकाश को प्राकृत पदार्थों की व्यवस्था

ये रूप में ही देखने हैं। गारी घटनाएँ काल में व्यवस्थित हैं। भूमंडल में बहुत्व या अनेकत्व के साथ एकत्व भी मिला है।

(३) संसार में जो कुछ हो रहा है, वह नियम के अधीन हो रहा है। जहाँ हमें नियम दिखाई नहीं देता, वहाँ भी हम आना करते हैं कि ज्ञान की कमी दूर होने पर, नियम का पता लग ही जायगा।

(४) प्राकृत जगत में हम निर्जीव और सजीव का भेद देखते हैं। जीवन के विशेष चिह्न हैं। जीवन-विद्या या प्राण-विद्या ने विज्ञान की स्वतन्त्र शाखा का रूप पिछली शती में प्राप्त किया। इस अन्य काल में ही, हमने अपने लिए गौरव की स्थिति प्राप्त कर ली है।

अब देखें कि इन चारों चिह्नों में आस्तिकवाद का और कोई संकेत मिलता है, या नहीं।

(१) संसार के सभी पदार्थ निर्मित हैं। भवन ईंटों से बनता है। संसार-रूपी भवन की ईंटों को परमाणु कहते हैं। हमारे लिए यह कल्पना करना भी सुगम नहीं कि परमाणु का परिमाण कितना छोटा है। वैज्ञानिक हमें बताते हैं कि एक मनुष्य के शरीर में १५,००,००० करोड़ के करीब घटक या संपूर्ण पाये जाते हैं, और प्रत्येक घटक में लगभग इतने ही परमाणु होते हैं। इसका अर्थ यह है कि यदि मैं अपने शरीर के घटकों का भारत के ३६ करोड़ निवासियों में बांट सकूँ, तो प्रत्येक को ४१००० में अधिक घटक दे सकूँगा। वित्तने-वित्तने परमाणु बांट सकूँगा, इसका हिमाव पाठक स्वयं कर ले। परमाणु गतिशील है। इस गति से ही मिश्रित पदार्थ उत्पन्न होते हैं। नास्तिकवाद मृष्टि के कारण से इन्कार नहीं करता, केवल इतना कहता है कि हम इस कारण की वास्तव कुछ नहीं जानते। अरस्तू ने मृष्टि के 'प्रथम कारण' को परमात्मा का नाम दिया। जैसा हम देख चुके हैं, प्राचीन परमाणुवादियों के लिए यह एक समस्या थी कि परमाणु अपनी गति में एक दूसरे से टकराते कैसे हैं। ऐसे संघर्ष के बिना पदार्थों का निर्माण हा ही नहीं सकता। इस मुद्दे को सुलझाने के लिए, उन्होंने कहा कि परमाणु गति में अपनी गति-दिशा को बदल सकते हैं। इस तरह, उन्होंने जगत-निर्माण में, मजबूर होकर, चेतना को प्रविष्ट कर लिया। आस्तिकवाद कहता है कि निर्माण के लिए निर्माता की, मृष्टि के लिए स्रष्टा की आवश्यकता है। इस हेतु को 'निर्माणात्मक हेतु' कहते हैं।

(२) हमें निर्मित मृष्टि में एकता और नियम दिखाई देते हैं। एकता के कुछ रूप ये हैं —

सारे पदार्थ एक ही 'दिग' में हैं, गारी घटनाएँ एक ही 'काल' में होती हैं।

सारे प्राकृत पदार्थ एक दूसरे में गठित हैं। आकर्षण-नियम के अधीन, प्रत्येक परमाणु अन्य सभी परमाणुओं को खींचता है, और उनमें खींचा जाता है। मारा जगत एक ही मंडल है।

कारण-कार्य सम्बन्ध नियम की व्यापकता को बताता है। जेमा अभी कहा गया है, जहां नियम का भाव दिखाई नहीं देता, वहां भी हम इसे अपने अज्ञान का फल समझते हैं। ये एकता और नियम कैसे विद्यमान हो गये ?

इसके सम्बन्ध में कई प्रतिज्ञाएं प्रस्तुत की जा सकती हैं, और प्रस्तुत की गयी हैं। 'श्वेताश्वतर उपनिषद्' का आरम्भ भूमंडल की उत्पत्ति, स्थिति, और व्यवस्था की वास्तविक विचार से होता है। समस्या के समाधान के लिए, निम्न पदान्तर प्रस्तुत किये गये हैं :—

- (१) काल
- (२) स्वभाव
- (३) नियति (अनिवार्यता)
- (४) आकस्मिक घटना
- (५) भूत (पंच तत्त्व, मूल द्रव्य)
- (६) पुरुष

प्रकृतिवाद परमाणुओं से आरम्भ करता है। जिस रंग-रूप में हम सृष्टि को अब देखते हैं, वह इसे कैसे प्राप्त हो गया ? एक उत्तर यह हो सकता है कि कुछ न कुछ तो बनना ही था; वर्तमान स्थिति भी एक सम्भावना थी : यह वास्तविकता में बदल गयी। यह समाधान कोई समाधान नहीं : यह तो समाधान के अभाव की स्वीकृति है।

प्रकृतिवाद सृष्टि को आकस्मिक घटना नहीं मानता। इसके अनुसार अस्तित्व के प्रत्यय में ही वस्तुओं के स्वभाव का ख्याल शामिल है। जब हम कहते हैं कि कोई पदार्थ सत्ता का भाग है, तो साथ ही यह भी कह देते हैं कि वह विशेष रूप रखती है। प्रकृति का भी स्वभाव है; यह स्वभाव ही निश्चय करता है कि वह किस रूप में व्यक्त होगी। स्वभाव-नियम को हम इन शब्दों में प्रकट कर सकते हैं—'प्रत्येक वस्तु वही है, जो वह है; इससे अलग वह अन्य कुछ नहीं।' जब हम पूछते हैं कि प्राकृत जगत वर्तमान स्थिति में क्यों है, तो यही पूछते हैं कि यह प्राकृत क्यों है। प्राकृत जगत प्राकृत ही हो सकता है; इससे अधिक हम क्या कह सकते हैं ?

'स्वभाववाद' सृष्टि के समाधान के लिए, प्रकृति से परे नहीं जाता; 'नियतिवाद' इससे परे जाता है। इसके अनुसार, सृष्टि में निश्चित क्रम के अनुसार कार्य होता

है, परन्तु यह नियम एक नियन्ता का बनाया हुआ है। यह नियन्ता चेतन है और अपने प्रयोजन की सिद्धि के लिए, प्रकृति को इस नियम में बाधता है। पहली हालत में, नियम आन्तरिक स्वभाव का परिणाम है, दूसरी हालत में, यह बाहरी शक्ति के दायन पर निर्भर है। दूसरा विचार आस्तिकवाद के अनुकूल है।

ससार में परिवर्तन निरन्तर हो रहा है। यह परिवर्तन निरा अवस्था का बदलना है, या किसी मास गन्तव्य की ओर गति है? यदि यह निरा बदलना है, तो हम सृष्टि को अध्ययन का विषय नहीं बना सकते। ऐसे अध्ययन का तो हम आरम्भ ही इस धारणा से करते हैं कि सृष्टि में नियम का राज्य है। सारा परिवर्तन काल में होता है। जैसा हम देख चुके हैं, विकासवाद वर्तमान स्थिति को विकास का फल बनाता है। हर्बर्ट स्पेन्सर ने, इस विकास को समझने के लिए, प्रकृति से परे नहीं देखा, हीगल ने इसे 'निरपेक्ष मन' के प्रकाशन या अभिव्यजन में देखा। श्वेताश्वतर उपनिषद् की परिभाषा को बरते, तो हम कह सकते हैं कि ससार के समाधान में

नास्तिकवाद 'आकिस्मक घटना' का सहारा लेता है,

परमाणुवाद 'भूत' की ओर देखता है,

हर्बर्ट स्पेन्सर और हीगल दोनों 'काल' की सहायता लेते हैं, परन्तु एक भ्रम के साथ। हर्बर्ट स्पेन्सर कहता है कि काल की गति में, प्रकृति के स्वभाव को सृष्टि की वर्तमान स्थिति में प्रस्तुत कर दिया है, हीगल के अनुसार 'निरपेक्ष मन' के प्रकाशन में यह मार्ग ग्रहण किया है।

जैसा हम देख चुके हैं, कुछ विचारकों के मत में, बाहरी जगत का वस्तुगत अस्तित्व ही नहीं, इस कल्पित जगत का समाधान ढूँढना समय का खर्चा है। प्रत्येक चेतन आत्मा अपने जगत की रचना करती है। उपनिषद् में जो पहले पाँच पक्षान्तर समाधान गिनाये हैं, वह अलग अलग या मिलाकर पुरुष का सन्तोषजनक समाधान नहीं हो सकते, स्वयं पुरुष एक समस्या बना ही रहता है। क्या पुरुष जगत का रचयिता हो सकता है? कौन पुरुष? जगत एक है पुरुष तो अनेक हैं। प्रत्येक पुरुष अपने जगत की रचना करे, यह सम्भव तो है, परन्तु यह सब जगत एक दूसरे से अमिश्रण होंगे। जैसा हम देख चुके हैं, लाइबनिज ने ऐसी भ्रमिणी की कल्पना की थी जितने चेतन, उतने ही भिन्न मानवी जगत। ऐसी स्थिति में, कोई व्यक्ति किसी अन्य व्यक्ति की वास्तविकता जान नहीं सकता। परन्तु हम सब साझे जगत में रहते हैं। हमारी अल्प और सीमित शक्ति जगत की रचना नहीं कर सकती।

जिम प्रश्न के साथ श्वेताश्वतर उपनिषद् ने आरम्भ किया है, वह उसके उत्तर में कहता है —

‘पहले पांच प्रधानों न अकेले अकेले, न मिलकर, नृष्टि का कारण हो सकते हैं, क्योंकि वे पुनः के अस्तित्व का समाधान नहीं कर सकते। स्वयं पूर्ण भी कारण नहीं हो सकता, क्योंकि वह भी गुण-द्वय के सम्बन्ध में नियमबद्ध है। केवल परमात्मा ही कारण हो सकता है।’

एक हेतु को ‘प्रयोजनात्मक हेतु’ कहते हैं।

‘निर्माणात्मक हेतु’ से ज्ञाना ही कहा था कि नृष्टि के लिए, चाहे वह कौन भी हो, नष्टा की आवश्यकता है। ‘प्रयोजनात्मक हेतु’ नृष्टि के गुणों या निहों की ओर विशेष ध्यान देता है, और कहता है कि वे निह, अस्मिता की रीति से, चेतन शब्दों की ओर संकेत करते हैं।

(३) यहां तक हमने प्रायः जड़ प्रकृति की ओर ही ध्यान दिया है। अब हमें जीवित पदार्थों की ओर फेंके; और देखें कि वे भी हमारी समझ पर कुछ प्रकाश डालते हैं, या नहीं।

चिरकाल से चेतन और अचेतन का भेद लोगों के सामने रहा है। जीवन का स्थान कहां है? कुछ लोग इसे नीचे नीच कर प्रकृति के स्तर पर ले आते हैं, और इसे प्राकृत शक्ति या एनर्जी के रूप में देखते हैं; कुछ इसे ऊपर खींच कर, अधम चेतना समझते हैं। वर्गों और कुछ अन्य विचारकों के काम के फलस्वरूप, अब ‘प्राणवाद’ एक स्वतन्त्र सिद्धान्त बन गया है। प्राणवाद कई रूपों में व्यक्त हुआ है।

(१) वर्गों के विचारानुसार, जगत में जो कुछ भी हो रहा है, सभी जीवन-शक्ति का खेल है। सजीव और निर्जीव का भेद जाति-भेद नहीं; केवल जीवन-शक्ति की मात्रा का भेद है। प्रकृति जीवन की अधमम अवस्था का नाम है।

(२) वर्गों के मत के प्रतिकूल कुछ प्रकृतिवादी कहते हैं कि जब प्राकृत एनर्जी परमाणुओं की विशेष व्यवस्था में, अपूर्व रूप से संतुलित और केन्द्रित हो जाती है, तो उसे जीवन कहते हैं। जब वह तुल्यता और पर्याप्ति कायम नहीं रहती, तो जीवन भी समाप्त हो जाता है। प्राकृत एनर्जी बिखरी हुई होती है; जहां कहीं यह केन्द्रीभूत हो जाती है, वहां हम जीवन देखने लगते हैं।

(३) इन दोनों मतों से भिन्न मत उन लोगों का है, जो जीवन और प्राकृत एनर्जी को दो भिन्न वस्तुएं समझते हैं। इनमें कुछ लोग तो कहते हैं कि ये दोनों समानान्तर शक्तियां हैं, और दोनों यन्त्रवाद के नियम के अनुसार काम करती हैं; कुछ कहते हैं कि जीवन का काम प्राकृत एनर्जी को, जो जीवित पदार्थों में इकट्ठी होती है, उपयोगी दिशा में चलाना है। प्राकृत एनर्जी किसी प्रकार का चुनाव नहीं करती; जीवित घटक अपनी खुराक का चुनाव करते दिखाई देते हैं। यह चुनाव जाहिर

करता है कि या तो प्रत्येक घटक चेतन है, या किसी चेतन शक्ति के अधीन काम करता है। जीवित पदार्थों में जो एकीकरण पाया जाता है, वह भी अद्भुत है। सारे अणु एक अणु के उपागो की स्थिति में काम करते प्रतीत होते हैं। हमारी आंखें देखती हैं, कान सुनते हैं, भेदा सुरुज को पचाता है, रक्त उसे प्रत्येक घटक को पहुंचा देता है। सारे अणु का काम जुदा-जुदा होता है, परन्तु सारा काम शरीर के कल्याण के लिए होता है।

जड़ पदार्थों की अपेक्षा, जीवित पदार्थों की बनावट और उनकी प्रक्रिया चेतन शासन की ओर अधिक बल में सज्जित करती है। जड़ जगत की रचना और स्थिति, चेतन नियन्त्रा के बिना, एक पहेली रहती है, जीवित पदार्थों की रचना और स्थिति उसमें भी बड़ी पहेली है।

४ आन्तरिक जगत और आस्तिकवाद

अब बाहर से हटाकर, अपनी दृष्टि को अन्दर की ओर फेरे। जैसा पहले कह चुके हैं, जब हम अन्तरंग अनुभव की ओर देखते हैं, तो हमें दो विशेष चिह्न दिखाई देते हैं —

(१) वहां हमें पहली बार स्वाधीनता के दर्शन होने हैं। अन्य सारे पदार्थ नियम के अधीन काम करते हैं मनुष्य नियम के प्रत्यय के अधीन भी काम कर सकता है। अन्य पदार्थों के लिए एक से अधिक मार्ग खुले ही नहीं, मनुष्य के लिए, मार्गों में चुनाव करना सम्भव है।

(२) मनुष्य तथ्य की दुनिया से निकल कर आदर्शों की दुनिया में भी पहुंच सकता है। आदर्शों का निश्चित करना और उन्हें स्थूल आकार देने का यत्न करना स्वाधीनता का सर्वोच्च प्रयोग है।

हमारी चेतना में ज्ञान, भाव, और क्रिया प्रधान चिह्न हैं। इन तीनों के सम्बन्ध में, आदर्श सत्य, सौन्दर्य, और नैतिक भद्र के रूप में व्यक्त होता है। अब हमें देखना है कि क्या सत्य, सौन्दर्य और नैतिक भद्र के प्रत्यय आस्तिकवाद की वास्तव कुछ बनाते हैं।

सत्य की खोज करना विज्ञान का प्रमुख काम है, सत्त्व-ज्ञान सत् के स्वरूप को जानना चाहता है। सन्देहवादी कहता है कि ऐसा ज्ञान हमारी पहुंच में बाहर है। वह अपने इस दावे को सत्य समझता है, और इस तरह, इसका आप ही खंडन करता है। यदि हमें सत्य का बिल्कुल ज्ञान नहीं, तो हमें अगत्य का स्थान ही नहीं आ सकता। हम सत्य के अस्तित्व को स्वीकार करके ही किसी प्रकार की खोज को

आरम्भ करते हैं। यह भी फर्ज करते हैं कि हम अपनी खोज में सफल हो सकते हैं। विज्ञान और दैनिक अनुभव इस ख्याल की पुष्टि करते हैं।

सत्य का ज्ञान, पूर्ण ज्ञान, विद्यमान है। कहां विद्यमान है? अल्प आत्माओं में तो विद्यमान नहीं। उनमें से कोई आत्मा सन्देह और भ्रम से सर्वथा वंचा हुआ नहीं। यदि पूर्ण सत्य-ज्ञान का कही भाव है, तो पूर्ण आत्मा में ही हो सकता है। किसी तथ्य या सत्य को वास्तविक रूप में जानना उसे उस रूप में जानना है, जिस रूप में वह परमात्मा के ज्ञान में विद्यमान है।

कुछ दार्शनिकों ने परमात्मा के अस्तित्व को परमात्मा के प्रत्यय पर आधारित किया है। हम यहां दो ऐसे दार्शनिकों की ओर संकेत करेंगे—एन्सेल्म और डेकार्ट।

एन्सेल्म ११ वीं शती का एक पादरी था। वह विश्वास को धर्म का आधार समझता था, परन्तु यह भी चाहता था कि बुद्धि विश्वास की पुष्टि करे। उसने ईश्वर की सत्ता के पक्ष में निम्न युक्ति दी :—

‘जब हम परमात्मा की वास्तविक चिन्तन करते हैं, तो एक ऐसी सत्ता का चिन्तन करते हैं, जिससे बढ़कर कोई सत्ता नहीं। ऐसी सत्ता की हालत की वास्तविकता दो सम्भावनाएँ हैं—एक यह कि वह हमारा मानसिक प्रत्यय ही हो, दूसरी यह कि उसका वास्तविक अस्तित्व भी हो। यह तो स्पष्ट ही है कि इन दोनों में दूसरी सत्ता बड़ी है। पहली हालत में परमात्मा केवल मानसिक प्रत्यय है। जब हम इसके साथ वास्तविक अस्तित्व भी जोड़ देते हैं, तो पहले ख्याल से आगे गुजर जाते हैं। सबसे बड़ी सत्ता में वास्तविक अस्तित्व भी सम्मिलित है; इसलिए परमात्मा की वास्तविक हस्ती है।’

डेकार्ट ने एन्सेल्म की युक्ति को एक नये रूप में पेश किया। उसने कहा कि जो कुछ हमें, पूर्ण स्पष्ट रूप में, किसी सत्ता की सत्य और स्थायी प्रकृति में दिखाई देता है, वह वास्तव में उसमें मौजूद है। डेकार्ट ने इस नियम को ही सत्य की कमीटी स्वीकार किया था। वास्तविक सत्ता परमात्मा की सत्य और स्थायी प्रकृति में सम्मिलित है। इसलिए परमात्मा की हस्ती मान्य है।

जो युक्ति डेकार्ट के नाम के साथ अधिक विख्यात रूप में सम्बद्ध है, वह भावात्मक नहीं, अपितु मनोवैज्ञानिक है। डेकार्ट कहता है कि हमारे प्रत्ययों में ‘पूर्णता’ का प्रत्यय विद्यमान है। इस प्रत्यय का अर्थ हमारे मन में नहीं हो सकता, क्योंकि हम तो अपूर्ण हैं, और कोई रचयिता अपने ने बड़े की रचना नहीं कर सकता। पूर्णता का प्रत्यय पूर्ण सत्ता में ही उत्पन्न हो सकता है।

नहीं ! हमें अपूर्णता का बोध है। हम हर प्रकार की अपूर्णता को, जिससे हम परिचित हैं, छोड़ते जाते हैं, और इस तरह पूर्णता की कल्पना करते हैं। इस आलोचन में यह फर्ज कर लिया जाता है कि हम अपूर्णता से परिचित हैं। कैसे परिचित हैं? मौलिक प्रश्न तो यही है। पूर्णता का भला बुरा ज्ञान न हो, तो अपूर्णता का ग्यान मन में उठ ही नहीं सकता।

इस हेतु को 'भावात्मक हेतु' कहते हैं।

५. ह्युम और काट

ऊपर जो तीन हेतु ईश्वरवाद के पक्ष में दिये गये हैं, उनके प्रसिद्ध नाम—भावात्मक हेतु, निर्माणात्मक हेतु, प्रयोजनात्मक हेतु—काट के दिये हुए हैं। इन्हें ही अब प्रमुख हेतु माना जाता है। इनमें प्रयोजनात्मक हेतु अधिक प्रसिद्ध है। डेविड ह्यूम ने इसकी आलोचना में कहा कि मनुष्यों की बनायी वस्तुओं में, हम अनेक वस्तुओं को देखने पर, प्रयोजन को देखते हैं। मेज, कुर्सी, भवन, आदि को देखने के बाद ही, हम घड़ी के देखने पर उसे प्रयोजन का आकार समझते हैं। भूमण्डल तो अपने प्रकार की एक ही वस्तु है, इसमें प्रयोजन देखने का हमें अवसर ही नहीं मिलता। ह्यूम अनुभववाद को उसकी अन्तिम सीमा तक ले गया था। उसके विचार में अनुमान हमें निश्चितता नहीं दे सकता। हम किसी घटना को २० बार विशेष स्थिति में होता देखने हैं, तो आशा करते हैं कि उसी स्थिति में, वह २१ वीं बार भी होगी। २०० बार होता देखें तो हमारा विश्वास और दृढ़ हो जाता है, परन्तु रहता तो विश्वास ही है। ह्यूम के विचार में, अब भी यह सम्भव है कि किसी त्रिकोण की दो भुजाएँ मिलकर तीसरी भुजा के बराबर हो, या उससे कम हो। वह बुद्धि के निश्चय को अनुभव की मात्रा पर ही आधारित करता है।

बुद्धि इस स्थिति को स्वीकार नहीं करती। यदि कोई विकसित बुद्धि रखने वाला प्राणी अचानक किसी नक्षत्र से पृथिवी पर आ पड़ूँ, तो वह पहली घड़ी को देखकर ही उसके विविध भागों के सहाय्य को देखेगा, और इसमें प्रयोजन पायेगा।

काट ने भी इन हेतुओं को मन्तोपदायक नहीं समझा। भावात्मक हेतु की बावत वह कहता है कि परमात्मा की सत्ता का प्रत्यय उसकी वास्तविक सत्ता का पर्याप्त प्रमाण नहीं। निर्माणात्मक हेतु कारण-कार्य सम्बन्ध पर आश्रित है। काट कहता है कि हम इस सम्बन्ध को प्रकटनों में देखने हैं, हम इसे प्रकटनों की दुनिया से परे लागू नहीं कर सकते। प्रयोजनात्मक हेतु की बावत काट कहता है कि यह हमें निर्माण करने वाला परमात्मा दे सकता है, जिससे पाप निर्माण की सामग्री पहले से मौजूद

हो; शून्य से रचना करने वाला ईश्वर नहीं दे सकता। कांट जिन लोगों के लिए लिख रहा था, वह निर्माता ईश्वर में नहीं, अपितु रचयिता ईश्वर में ही विश्वास करते थे।

कांट स्वयं नैतिक हेतु का सहारा लेता है। कांट के सिद्धान्त में द्वन्द्व का प्रत्यय प्रधान है। उसके विचार में, विशुद्ध बुद्धि स्वाधीनता, अमरत्व, और परमात्मा की वास्तव निश्चित रूप से बता नहीं सकती, क्योंकि उसका कार्य-क्षेत्र प्रकटनों की दुनिया तक सीमित है। व्यवहारिक बुद्धि हमें इनकी वास्तव कुछ बता सकती है।

कांट मानव अनुभव में, नैतिक चेतना को प्रथम स्थान देता है। जो विचार इस चेतना के अनुकूल हैं, वह मान्य हैं; जो इसके अनुकूल नहीं, वह अमान्य हैं। नैतिक चेतना परम श्रेय में दो अंशों को रखती है—नैतिक भद्र और पूर्ण सुख। नीति में कांट निष्काम कर्म पर बहुत बल देता है, परन्तु यह भी कहता है कि ऐसी व्यवस्था में जहां न्याय का शासन है, नेकी और सुख को, बुराई और दुःख को, एक साथ चलना चाहिए। परन्तु स्थिति यह है कि यह मेल बहुतेरी हालातों में होता नहीं: भले पुरुषों को दुःख मिलता है, और पापी मजे में रहते हैं। हम अपनी अल्प शक्ति से यह मेल नहीं करा सकते। नैतिक बोध की मांग यह है कि इन का मेल हो। इसलिए किसी ऐसी सत्ता की आवश्यकता है, जो अपनी शक्ति से ऐसा मेल कराने में समर्थ हो। यह परमात्मा के अस्तित्व में कांट का 'नैतिक हेतु' है।

६. 'देव का काव्य'

कांट ने अनुभव में नैतिक चेतना को प्रथम स्थान दिया; हीगल ने निरपेक्ष के विकास में बुद्धि को सबसे ऊँचे स्तर पर देखा। इस भेद का परिणाम यह है कि जहां हीगल धर्म को तत्त्व-ज्ञान से मिलाता है, वहां कांट इसे नीति के साथ मिलाता है। उसके विचार में, जब कोई मनुष्य अपने कर्तव्यों को ईश्वरी आदेशों के रूप में देखता है तो, उसके लिए, नीति धर्म ही बन जाती है। कुछ लोग ज्ञान और कर्म की अपेक्षा, भाव को धार्मिक चेतना में अधिक महत्व देते हैं। भाव सौन्दर्य का भक्त है। इन लोगों के विचार में, जगत में सौन्दर्य का अस्तित्व ईश्वर की सत्ता को दर्शाता है। ये लोग संसार को एक यन्त्र के रूप में नहीं देखते, जिसकी वनावट यन्त्रकार की बुद्धिमत्ता का पता देती है; अपितु इसे एक ललित-कला के रूप में देखते हैं। ललित-कला में प्रमुख स्थान कविता का है। परमात्मा कवि है, और उसकी रचना कविता है। एक वेदमंत्र में कहा है :—

‘वेदस्य एवाकाशः न समस्तः न जीर्णः’

‘देव के वाक्य को देखो, यह न कभी मरता है, न बूढ़ होता है।’ मनु के इस भाग का अर्थ क्या है ?

एक लेखक ने कहा है कि हमारी स्थिति और जीवित जगत की स्थिति में बड़ा भेद है। हम आरम्भ में सौन्दर्य की मूर्ति ही होते हैं, परन्तु कुछ समय बाद, काल हमें चेहरे पर टेढ़ी, गहरी रेखाएँ खींचने लगता है, और आवश्यक चेहरे को कुरूप बना देता है। जीवित प्रकृति की वास्तव यह ऐसा नहीं कर सकता। यद्यपि सौन्दर्य चेहरे पर लगता है, यद्यपि नया प्रकट हो जाता है। परमात्मा को यह कविता ‘न कभी मरता है, न बूढ़ी होती है।’ कलाकार के लिए, व्यापक सौन्दर्य ईश्वर की अपूर्व महिमा का प्रतीक है। जहाँ साधारण मनुष्य का सौन्दर्य दिखाई नहीं देता, वहाँ भी कलाकार का दिखाई देता है, जहाँ साधारण मनुष्य को राग सुनाई नहीं देता, वहाँ उसे सुना देता है। कवि-सम्राट् शेक्सपियर ने कहा है :—

‘जैमिका ! बैठो ! देखो, आसमान में चमकते सुवर्ण के टुकड़े कैसे घने पड़े हैं ! जिन तारों को तुम देखती हो, उनमें छोटे से छोटा तारा भी अपनी गति में देखने की तरफ़ गा रहा है। परन्तु हम, इस मिट्टी के जराग्रस्त शरीर में बन्द हुए, इस राग को सुन नहीं सकते।’

७ उदयनाचार्य और आस्तिकवाद

भारत के जैन्यायिकों में, उदयनाचार्य ने अपनी विद्वान् पुरतः ‘कुमुदायनी’ ईश्वर की सत्ता पर विशेष विचार किया है।

उदयन मनुष्य की स्थिति को ध्यान का विषय बनाता है। इस स्थिति में तीन बातें स्पष्ट दिखाई देती हैं —

(१) मनुष्य का सुख और दुःख मिलता है।

(२) यह सुख और दुःख मनुष्य की अपनी इच्छा पर निर्भर नहीं, अपनी प्रवृत्ति पर ही सारे मनुष्य सुख की इच्छा करते हैं, और दुःख में बचना चाहते हैं।

(३) सुख और दुःख के सम्बन्ध में सब मनुष्यों की स्थिति एक ही नहीं।

प्रत्येक कार्य का कोई कारण होता है। हमारी गाड़ी तब तक हम धारणा की स्वीकृति पर आधारित होती है। मनुष्य का जो सुख-दुःख अनुभूत होता है, वह भी बिना कारण के नहीं होता। यह कारण मनुष्य आप ही, क्योंकि वह दुःख की इच्छा न करना चाहता भी, दुःखी होता है। जब सुख-दुःख के सम्बन्ध में सब मनुष्यों की स्थिति एक ही नहीं, इसलिए सब के लिए कोई गाड़ी कारण नहीं हो सकता। मेरा सुख-दुःख मेरे अपने ही परिणाम है। मेरे पड़ोसी का सुख-दुःख उनके अपने ही परिणाम है। कोई

कर्म भी हो चुकने के साथ, सर्वथा समाप्त नहीं हो जाता; यह अपने पीछे अपना परिणाम छोड़ जाता है। इस परिणाम को 'अदृष्ट' कहते हैं। यह अदृष्ट सुख-दुःख का कारण है। अदृष्ट और इसका फल नियम-बद्ध होता है : व्यवस्था का अर्थ ही यह है। उदयन कहता है कि अदृष्ट अचेतन होने के कारण, नैतिक व्यवस्था का संस्थापक नहीं हो सकता; यह व्यवस्था ईश्वर की स्थापना है।

अचेतन परमाणु प्राकृत जगत बनाने में असमर्थ है; अचेतन अदृष्ट नैतिक व्यवस्था कायम नहीं कर सकता। दोनों हालातों में, चेतन ईश्वर ही कार्यों का कारण है।

एक श्लोक में उदयन ने ईश्वर की सत्ता के पक्ष में निम्न हेतुओं का वर्णन किया है :—

- (१) क्रिया
- (२) आयोजन
- (३) धृति
- (४) श्रुति
- (५) मन्त्रा विघोष

क्रिया की वास्तव ऊपर कह ही चुके हैं। घटनाओं के आपसी सम्बन्ध का मिलमिलना या तार तो कहीं टूटना नहीं : क का कारण ख, ख का ग, ग का घ . . . । इन घटनाओं में कोई घटना नहीं, जो निरी कारण हो, और कार्य न हो। अस्तु की तरह, उदयन भी 'प्रथम कारण' की आवश्यकता समझता है। यह प्रथम कारण ईश्वर है। 'अदृष्ट' भी कर्मफल का साधन है; अचेतन अदृष्ट कर्म-फल दाता नहीं होता। यहां भी कार्य का कारण ईश्वर ही है।

आयोजन ने अनिष्टाय सम्पादन है। जैसा हम पहले कह चुके हैं, संसार के सारे पदार्थ मिश्रित हैं, और समग्र संसार भी मिश्रित है। मिश्रित वस्तु के बनाने के लिए निर्माता की आवश्यकता होती है। सृष्टि के निर्माण के लिए परमाणुओं की सामग्री तो अनादि-काल से विद्यमान है, परन्तु यह सामग्री आप ही सृष्टि-रूपी भवन नहीं बन सकती। यह हेतु निर्माणात्मक हेतु है, जिस पर हम पहले कह चुके हैं।

जब किन्नी पदार्थ का निर्माण हो जाय, तो उसके सम्बन्ध में प्रश्न उठता है कि वह पदार्थ आप अपनी देखभाल कर सकेगा, या किसी चेतन को उसकी देखभाल करनी होगी। घड़ी बनानेवाला घड़ी बेचकर उम ओर से निश्चिन्त हो जाता है; परन्तु इसकी वास्तव किसी न किन्नी को तो चिन्ता करनी ही पड़ती है। घड़ी का मालिक इसे रोज चामी देता है, सुरक्षित रखता है। उदयन के विचार में, जगत के आरम्भिक

निर्माण के लिए ही नहीं, इसके निरन्तर अधिष्ठान के लिए भी चेतन सत्ता की आवश्यकता है। यह आवश्यकता जगत को धारण करने की है। इसे 'धृति' का नाम दिया जाता है।

चौथा हेतु 'द्युति' की साक्षी है। भारत के दर्शनो में शब्द प्रमाण को प्रमुख प्रमाणों में स्वीकार किया गया है। शब्द को 'आप्त वचन' भी कहते हैं। आप्त वचन में परत और स्वत प्रमाण का भेद किया है। द्युति (वेद) स्वत, प्रमाण है, यह अपने प्रकाश से ही चमकता है, परत, प्रमाण की मा-यता इस पर निर्भर है कि वह वेद विरुद्ध न हो। द्युति में ईश्वर की सत्ता को स्पष्ट स्वीकार किया है।

पाचवा हेतु 'संस्था विशेष' या विशेष संस्था या समूह है। इसका क्या अभिप्राय है ?

ऊपर कहा गया है कि सासारिक पदार्थों में आयोजन या मेल होता है। हम समूहों के बनने में दो बातें हो सकती हैं—(१) समग्र में, बिना किसी क्रम के, एका-इयाँ मिलकर अनेक समूह बना दें, या (२) यह मेल किसी क्रम में हो। उदयन के ह्याल में यह संयोग या आयोजन क्रम के अनुसार होता है। दो परमाणु मिलकर एक जोड़ा बनाते हैं। ब्योरे का एक ओर रखें, तो पता लगगा कि, सामान्य नियम की स्थिति में, यही नवीन वैज्ञानिकों का मत है। हम आक्सीजन, नाइट्रोजन, लोहा, चादी आदि अनेक मौलिक तत्वों का जिक्र करते हैं। आक्मिजन की बनावट में परमाणु विशेष संस्था में इकट्ठे होते हैं, नाइट्रोजन की हालत में, यह विशेष संस्था भिन्न होती है। यही हाल अन्य मौलिक तत्वों का भी है। मूल प्रकृति तो सब एक प्रकार की है। इसके परम-अणु अनेक विशेष संस्थाओं में मिलते हैं, और इस भेद के कारण विविध मौलिक तत्व बनते हैं।

यह क्रम अचेतन प्रकृति की क्रिया नहीं है। सत्ता, इसके लिए, व्यवस्था के चेतन संस्थापक की आवश्यकता है। यही उदयन ने प्रयोजनात्मक हेतु को एक सूक्ष्म रूप में प्रस्तुत किया है।

८ 'व्यवहारवाद' या 'प्रेग्मेटिस्म'

उदयन ने ज्ञान और क्रिया को अपने विवेचन का आधार बनाया है। पश्चिमी दार्शनिकों ने भी बहुधा यही किया है। नवीन सिद्धान्त में, एक सम्प्रदाय ने कठिन स्थितियों में भाव से सहायता मागी है। जैसा हम देख चुके हैं, प्रेग्मेटिस्म ने अनुसार, जहाँ बुद्धि कोई स्पष्ट निर्णय न कर सके, वहाँ हमें भाव की ओर देखना चाहिए।

ऐसी स्थिति में प्रष्टना चाहिए कि किसी प्रतिज्ञा को मानने का व्यावहारिक फल क्या है। यदि यह फल मन्तोपदायक है, तो हमें संकल्प को भाव की प्रुष्टि के लिए वर्तना चाहिए। हम यहां प्रैग्मेटिस्म के सत्य या असत्य होने की बायत विचार नहीं कर रहे हैं। हमें तो यही कहना है, कि जो लोग इस दृष्टिकोण को मान्य स्वीकार करते हैं, उनके लिए आस्तिकवाद मान्य मत है। आस्तिकवाद मानव जाति के लिए हर प्रकार की कठिनाई में अपूर्व सहारा नावित हुआ है। आस्तिक के अन्य विश्वास लड़खड़ा जायं तो भी यह विश्वास अचल रहता है कि परमात्मा उनकी रक्षा कर सकता है; आवश्यकता इतनी ही है कि वह डमका पाव हो।

ईश्वर का स्वरूप : कुछ प्रश्न

पिछले अध्याय में हमने देखा है कि हमारा अनुभव, बाहरी और अन्तरंग, ईश्वर की सत्ता की ओर सचेत करता है। कुछ विचारकों के मत में तो मानव अनुभव भी सम्भावना ही ईश्वरी सत्ता पर आश्रित है। अब ईश्वर के स्वरूप की बाबत कुछ विचार करें। ईश्वर की सत्ता आस्तिकों और नास्तिकों में विवाद का विषय है, ईश्वर का स्वरूप स्वयं आस्तिकों में विवाद का विषय बना रहा है।

ईश्वर के गुणों की बाबत चिन्तन करते हुए, हम एक से अधिक दृष्टि-कोणों को अपना सकते हैं। एक दृष्टि-कोण तात्त्विक है। इसे अपनाकर हम देखना चाहते हैं कि ईश्वर के तात्त्विक गुण क्या हैं। एक अन्य दृष्टि-कोण से हम भूमण्डल और ईश्वर के सम्बन्ध को प्रमुख रखना चाहते हैं, और ऐसा करके, ईश्वर के स्वरूप की बाबत कुछ जानना चाहते हैं। अन्त में हम मनुष्य को सम्मुख रखकर देखना चाहते हैं कि मनुष्य के सम्बन्ध में, ईश्वरी व्यवहार ईश्वर के स्वरूप पर क्या प्रकाश डालता है।

इन तीनों प्रकार के गुणों को हम तात्त्विक, शासक, और नैतिक गुण कह सकते हैं।

तात्त्विक गुणों के सम्बन्ध में प्रमुख प्रश्न ये हैं —

- (१) ईश्वर एक है, या अनेक ईश्वर हैं ?
- (२) ईश्वर चेतन है, चेतना है, या दोनों में अलग है ?

शासक-गुणों के सम्बन्ध में प्रमुख प्रश्न ये हैं —

- (१) ईश्वर की शक्ति सीमित है, या असीम है ?
- (२) ईश्वर की क्रिया ससार में है, ससार से परे है, या ससार में है, और इससे

परे भी है ?

नैतिक गुणों के सम्बन्ध में प्रमुख प्रश्न यह है कि ईश्वर मनुष्य को व्यवस्था में रखने के लिए निश्चित नियम पर चलता है, या अपने ऊपर ऐसी रोक नहीं लगाता ? इसी अभिप्राय को प्रकट करते हुए पूछा जाता है कि मनुष्यों के सम्बन्ध में, ईश्वर शक्ति-सम्पन्न न्यायाधीश है, या स्नेह की मूर्ति पिता है ? न्याय और कृपा में कौन सा गुण उसके स्वरूप को बेहतर दर्शाता है ?

१. एक-ईश्वरवाद और अनेक-ईश्वरवाद

अब इन प्रश्नों पर उपर्युक्त क्रम में कुछ विचार करें।

ईश्वर की वास्तव चिन्तन करने में, हम तीन रीतियों में से किसी एक का प्रयोग करते हैं :—

(१) हम त्रुटियों पर दृष्टि डालते हैं और प्रत्येक त्रुटि को, जिसकी हम कल्पना कर सकते हैं, एक ओर रखकर त्रुटि-विहीन सत्ता का प्रत्यय बनाते हैं।

(२) हम त्रुटियों की ओर नहीं, अपितु उत्तमताओं की ओर ध्यान रखते हैं, और सारी उत्तमताओं का, उनकी अतीव अवस्था में, समन्वय करते हैं। जिस सत्ता में किसी श्रेष्ठता में बढ़ती होने की सम्भावना ही न रहे, वह, हमारे विचार में, ईश्वर है।

(३) हम कारण-कार्य सम्बन्ध को अपने सम्मुख रखते हैं। कारण में कार्य उत्पन्न करने की शक्ति है। हर प्रकार की शक्ति की पराकाष्ठा ईश्वर का चिह्न समझी जाती है।

‘ईश्वर’ के अर्थ में ही शक्ति का प्रत्यय शामिल है। अनन्त शक्ति पर किसी प्रकार की रोक नहीं हो सकती। जो कुछ जाना जा सकता है, वह ईश्वर के ज्ञान में है; जहां कहीं विद्यमान होना सम्भव है, वहां ईश्वर मौजूद है; जो कुछ ईश्वर-इच्छा में होता है, वह बिना किसी रोक के हो जाता है।

वास्तव में दूसरी और तीसरी रीतियां पहली रीति में ही सम्मिलित हैं। बड़ी से बड़ी श्रेष्ठता का अभाव, और शक्ति का सीमित होना, दोनों त्रुटियां हैं। जिस सत्ता में कोई त्रुटि न हो, वह श्रेष्ठ और शक्तिशाली तो होती ही है।

हमारे सामने इस समय प्रश्न यह है कि यदि ऐसी शक्ति का भाव है, तो वह एक है, या अनेक ?

एक-ईश्वरवाद और अनेक-ईश्वरवाद के सम्बन्ध में विवाद का एक विषय यह है कि, ऐतिहासिक लिहाज से, अनेक-ईश्वरवाद ने विकास में एक-ईश्वरवाद के लिए स्थान प्रस्तुत किया, या यह, गिरावट के रूप में, एक-ईश्वरवाद के पीछे व्यक्त हुआ। जो लोग एक-ईश्वरवाद को आस्तिकवाद का मौलिक रूप समझते हैं, वे कहते हैं कि धार्मिक-चेतना का उदय अपनी निर्वलता के बोध से होता है। मनुष्य देखता है कि वह असहाय है और किसी अज्ञात शक्ति पर आश्रित है। उसकी बुद्धि पृथक्करण के अयोग्य होती है। इसलिए वह एक ईश्वर से ही आरम्भ करता है। यह एक-ईश्वरवाद उस एक-ईश्वरवाद में भिन्न है, जो अनेक-ईश्वरवाद को असन्तोषजनक समझता है। मनुष्य

की स्थिति बदलती रहती है; कभी शुभी होता है, कभी दुःखी होता है। पहिली हाज़र में वह कृतज्ञता प्रकट करना चाहता है, दूसरी हाज़र में, विरोधी शक्ति को शान्त करना चाहता है। यह एव ईश्वर की जगह दो विरोधी शक्तियों में विश्वास करने लगता है। स्थितियों के नानात्व के कारण अदृष्ट शक्तियों की सख्या भी बढ़नी जाती है, और एव-ईश्वरवाद का स्थान अनेक-ईश्वरवाद ले लेता है।

आरम्भिक अवस्था में, मनुष्य न बाह्य जगत् को, और न अपने आपको ही भली प्रकार समझता है। जब जगत् का ज्ञान बढ़ता है, तो वह हममें एव ही नियम का राज्य देखने लगता है, विविधता के साथ एकता भी सम्मिश्रित हो जाती है। ऐसी स्थिति में आस्तिकवाद एव-ईश्वरवाद के रूप में ही स्वीकृत हो सकता है।

२ ईश्वर 'पुरुष विशेष' है या नहीं ?

आस्तिकों में कुछ लोग ईश्वर को चेतन द्रव्य समझते हैं, कुछ इसे सामान्य चेतना के रूप में देखते हैं। कुछ ऐसे भी हैं जो चेतना और अचेतना में भेद नहीं करते, और समग्र सत्ता को ईश्वर बताते हैं। जो लोग सामान्य चेतना को ईश्वर के रूप में देखते हैं, उनमें कुछ कहते हैं कि विश्व में नानात्व विद्यमान है, परन्तु प्रत्येक वस्तु में कुछ अंश ऐसा है, जो उसकी दिलचस्पता है, और उसे अन्य पदार्थों से भिन्न बनाता है; कुछ अंश ऐसा है, जो अन्य सभी वस्तुओं में भी पाया जाता है। ईश्वर समग्र चेतना नहीं, परन्तु इसका वही भाग है, जो सामान्य है।

बहुमत ईश्वर को चेतन द्रव्य के रूप में देखता है। जीवात्मा चेतन द्रव्य है। ऐसे आत्मा या पुरुष अनेक हैं। न्याय दर्शन में ईश्वर को भी 'पुरुष विशेष' कहा गया है। पुरुषत्व का तत्त्व क्या है ?

हमारी चेतना में ज्ञान, भाव, और क्रिया तीन पक्ष पाये जाते हैं। प्रत्येक पुरुष का अपना व्यक्तित्व है, उसकी विशेष सत्ता है। जैसा विलियम जेम्स ने कहा है, पुरुषों के स्वभाव में निरपेक्ष, अणुवाद अन्तिम सत्य है। किसी पुरुष को तोड़ कर, उसके तीन या चार उप-पुरुष नहीं बन सकते, न कुछ पुरुष मिलकर कोई बड़ा, मिश्रित पुरुष बना सकते हैं। सारी चेतना में किसी चेत्य, चेतना के विषय, की ओर संचित होता है। इस अन्यत्व या दूसरेपन के बिना यह सम्बन्ध समझ में ही नहीं आता। जब हम ईश्वर को 'पुरुष विशेष' कहते हैं, तो यह स्वीकार करते हैं कि ईश्वर के अतिरिक्त अन्य सत्ता भी है। कुछ लोग कहते हैं कि ऐसा ईश्वर क्या ईश्वर है ? ईश्वर को तो हर प्रकार की रोक और सीमा से ऊपर होना चाहिए। विवाद की नींव तो हमारा अपना अस्तित्व है। मैं यह कल्पना कर सकता हूँ कि बाह्य जगत् की कोई वास्तविक

सत्ता नहीं; यह भी कल्पना कर सकता हूँ कि मैं ही अकेला आत्मा हूँ, परन्तु किसी यत्न से भी यह नहीं समझ सकता कि मेरी अपनी कोई सत्ता नहीं। यह यत्न ही, जहाँ तक मेरी सत्ता का प्रश्न है, विवाद का निर्णय कर देता है।

जैसा हम पहले देख चुके हैं, ज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय का सम्पर्क होता है; क्रिया में आत्मा किसी पदार्थ पर प्रभाव डालती है; अनुभूति में बाह्य पदार्थ ज्ञाता में परिवर्तन करता है। हमारी चेतना में ये तीनों पक्ष विद्यमान हैं। क्या ये, उपयोगी भेद के साथ, परमात्मा में भी मौजूद हैं? ज्ञान और क्रिया के सम्बन्ध में तो कोई कठिनाई दिखाई नहीं देती। हमारा ज्ञान अल्प है; इसमें भ्रम भी मिल जाता है। परमात्मा से कुछ छिपा नहीं और उसका ज्ञान सर्वथा निर्भ्रान्त है। जगत का निर्माण और इसकी व्यवस्था उसकी क्रिया है। क्रिया किसी विचार को स्थूल आकार देना है; यह बल का प्रकाश भी है। उपनिषद् में कहा है कि ज्ञान, बल, और क्रिया परमात्मा के स्वभाव में ही सम्मिलित हैं।

अनुभूति की वास्तविक प्रश्न इतना सरल नहीं। कुछ मनोवैज्ञानिक तो अनुभूति को मन की घबराहट ही समझते हैं। हम जो कुछ उद्वेग के प्रभाव में करते हैं, वह बुद्धि के नेतृत्व में तो नहीं होता। ऐसी अवस्था में कोई अन्य पदार्थ हम पर आक्रमण करता है, और हमारी स्थिति आक्रान्त की होती है। इन बातों को ध्यान में रखकर, कुछ विचारक अनुभूति को परमात्मा की चेतना में दाखिल नहीं करते। उपनिषद् में प्रायः यही दृष्टिकोण अपनाया गया है। अनुभूति में सुख-दुःख का भास मौलिक है। दुःख को हम दूर से देख नहीं सकते; इसे जानने का अर्थ इसे वास्तव में अनुभव करना है। परमात्मा की हालत में, हम ऐसे अनुभव का चिन्तन ही नहीं कर सकते।

पश्चिम में कुछ लोगों का विचार इसके विपरीत है। वे कहते हैं कि परमात्मा हमारे निकटतम है। वह हमारी सहायता उसी हालत में कर सकता है, जब उसे हमारी सारी कठिनाइयों का पूरा ज्ञान हो। उसका स्नेह उसे मजबूर करता है कि वह हमारे दुःख-सुख में सम्मिलित हो। इस विचार को अवतारवाद ने जो पश्चिम के धार्मिक मन्त्रव्य का प्रमुख अंग है, प्रोत्साहित किया है।

३. ईश्वर की शक्ति सीमित है या नहीं ?

यदि ईश्वर ही अकेली सत्ता नहीं, और जो सत्ता इसके अतिरिक्त है, वह भी कुछ कर सकती है, तो ईश्वर की शक्ति सीमित प्रतीत होती है। यहाँ भी कुछ लोगों के विचार और भावना को ठोकर लगती है। यहाँ वास्तव में सारा प्रश्न स्थायी स्वभाव

पा है। क्या प्रकृति का ऐसा स्वभाव है? क्या मानव का ऐसा स्वभाव है? क्या स्वयं परमात्मा का ऐसा स्वभाव है? पहले प्रकृति को लें।

विचारको में बहुमत यह है कि प्रकृति का ऐसा स्वभाव है। चाहे यह हमें परमात्मा से मिला है, चाहे इसका अपना है, यह इस स्वभाव के अनुकूल काम कर रही है। कुछ लोग कहते हैं कि प्रकृति की साधारण क्रिया तो नियमानुसूल होती है, परन्तु विशेष अवसरों पर, परमात्मा इन नियमों को स्थगित कर मरता है, और करता है। ऐसा करना क्यों आवश्यक है? इसलिए कि जो कारण काम कर रहे थे, वे उस कार्य को, जिसकी उत्पत्ति परमात्मा चाहता था, उत्पन्न नहीं कर सकते थे। उन कारणों में कोई चीज ऐसी थी, जो परमात्मा की इच्छा के सामने झुकने को तैयार नहीं थी। यह भी तो परमात्मा की शक्ति पर रोक है। परमात्मा की शक्ति चमत्कारों में नहीं दिखाई देती वह नियम के अबाध होने में दिखाई देती है। 'सर्वो अच्छा शासन वह है, जिसके अस्तित्व की ओर किसी का ध्यान ही नहीं जाता।' वैज्ञानिक मनोवृत्ति ने चमत्कारों को भूतनाल की गाथाएँ बना दिया है।

हम यह भी नहीं कह सकते कि परमात्मा का अपना कोई स्वभाव नहीं, और वह जो कुछ करता है अनियमित करता है। चेतन सत्ता का व्यक्तित्व स्थायी चरित्र में ही है। जो लोग परमात्मा का सर्वशक्तिमान कहते हैं, वे भी यह नहीं मानते कि परमात्मा अन्याय कर सकता है, धोखा दे सकता है, अपने जैसे या अपने से भी बड़े परमात्मा को बना सकता है।

परमात्मा को शक्ति की सीमा का सबसे स्पष्ट उदाहरण मनुष्यों की अपनी क्रिया है। परमात्मा ने मुझे क्रिया करने की शक्ति दी है, उसने मुझे ऐसे वातावरण म रखा है जिसमें क्रिया हो सकती है। परन्तु सीमाओं के अन्दर, जो कुछ मैं करता हूँ, वह मेरा काम है परमात्मा का काम नहीं। वर्तमान लेख में लिख रहा हूँ, परमात्मा नहीं लिख रहा। जो कुछ समाप्त में हो रहा है, वह सब परमात्मा की क्रिया नहीं। इन अर्थों में परमात्मा की शक्ति सीमित है। जब हम परमात्मा को सर्वशक्तिमान कहते हैं, तो हमारा अभिप्राय यह होता है कि परमात्मा को जो कुछ करना होता है, वह उसे बिना किसी रोक के बिना किसी बाहरी सहायता के, कर सकता है।

४ अन्तरात्मा या पर-ब्रह्म ?

हम एक से अधिक बार घटना और क्रिया के भेद की ओर संकेत कर चुके हैं। घटना में प्रकृति के किसी अंश का स्थान-परिवर्तन होना है, और इसके साथ शक्ति या एनर्जी का तथा विभाजन हो जाता है। क्रिया में यह होता है परन्तु इसलिए कि कोई

चेतन कर्ता अपनी इच्छा को दृष्ट रूप देना चाहता है। यह सम्भव है कि जब वृक्ष की पत्तियाँ हिलती हैं, तो वृक्ष भी झुकना चाहता हो; परन्तु ऐसी स्थिति का कोई चिह्न दिखाई नहीं देता, और हम वृक्ष को इच्छा-विहीन अचेतन प्राणी ही समझते हैं। मनुष्यों की भावना हम ऐसा नहीं समझते। अपनी भावना तो पूर्ण विश्वास है कि मैं यह पंक्तियाँ लिखने में अपने संकल्प को स्थूल रूप दे रहा हूँ।

जो लोग घटना और क्रिया में भेद नहीं देखते, उनके लिए दो मार्ग खुले हैं : या तो वे क्रिया को घटना के रूप में देखें; या घटना को क्रिया के रूप में देखें। प्रकृतिवादी पहिले मार्ग को अपनाते हैं; धार्मिक-दर्शन दूसरे मार्ग को अपनाता है। दूसरे विचार के अनुसार, जो शक्ति अचेतन जगत में काम कर रही है, वह ब्रह्म की शक्ति है। यह उपनिषदों का दृष्टि-कोण है। इसे एक अलंकार में प्रकट किया है।

केन उपनिषद् के तीसरे खण्ड में हम पढ़ते हैं :—

“ब्रह्म ने देवताओं के लिए विजय प्राप्त की। ब्रह्म की इस विजय में देवताओं ने गौरव प्राप्त किया।

उन्हें ख्याल आया—‘यह विजय हमारी ही है; यह विजय हमारी ही है।’ ब्रह्म ने उनके इस भाव को जाना, और वह उनके सामने प्रकट हुआ। देवता पहचान न सके कि वह यक्ष कौन है।

उन्होंने अग्नि से कहा—‘जाओ, पता लगाओ कि यह यक्ष कौन है।’ अग्नि ने कहा—‘बहुत अच्छा।’

अग्नि यक्ष के पास पहुँचा। यक्ष ने पूछा—‘तू कौन है?’

उसने उत्तर दिया—‘मैं अग्नि हूँ; मैं ‘जातवेदा’ (प्रकाश का स्रोत) हूँ।’

यक्ष ने पूछा—‘तुम कर क्या सकते हो?’ अग्नि ने कहा—‘पृथिवी में जो कुछ है, उस सभी को जला सकता हूँ।’

यक्ष ने अग्नि के सामने एक तिनका रख दिया, और कहा—‘इसे जलाओ।’ अग्नि तिनके के निकट गया, परन्तु अपने सारे यत्न से उसे जला न सका। अग्नि वहाँ से लौट गया, और जाकर देवताओं से कहा—‘मैं जान नहीं सका कि यह यक्ष कौन है।’

तब देवताओं ने वायु से कहा—‘वायो! तुम जाओ, और पता लगाओ कि यह यक्ष कौन है।’ वायु ने कहा—‘बहुत अच्छा।’

वायु यक्ष के पास पहुँचा। यक्ष ने कहा—‘तू कौन है?’ वायु ने कहा—‘मैं वायु हूँ; मैं ‘मातरिश्व’ (अन्तरिक्ष में विचरने वाला) हूँ।’

यक्ष ने पूछा—‘तुम कर क्या सकते हो?’ उसने कहा—‘पृथिवी पर जो कुछ भी है, मैं उसे उड़ा ले जाने की सामर्थ्य रखता हूँ।’

यक्ष ने उसके सामने एक तिनका रख दिया, और कहा—‘इसे उड़ा दो।’ वायु अपने सारे वेग से उसे उड़ा न सका। वह लौट गया, और देवताओं से कहा—‘मैं यह नहीं जान सका कि यह यक्ष कौन है।’

तब देवताओं ने इन्द्र से कहा—‘मिथनाथ ! तुम जाओ, और मालूम करो कि यह यक्ष कौन है।’ इन्द्र ने कहा—‘बहुत अच्छा।’ और वह यक्ष के पास गया। यक्ष इन्द्र के सामने से लोप हो गया।

इन्द्र ने उसी आकाश में एक अत्यन्त शोभामयी स्त्री को देखा। यह हिमालय की पुत्री, उमा (ब्रह्म विद्या) थी। इन्द्र ने उमा से पूछा—‘यह यक्ष कौन है?’

उमा ने कहा—‘यह ब्रह्म है। तुम्हें जो महिमा प्राप्त हुई है, वह ब्रह्म की विजय के कारण ही मिली है।’ इन्द्र को पता लगा कि वह यक्ष ब्रह्म था।

इस कथा का अर्थ यह है कि मसार में जो शक्ति भी विद्यमान है, वह वास्तव में ब्रह्म की शक्ति ही है। इसी व्याल को जाहिर करने के लिए, निम्न श्लोक एक से अधिक उपनिषदों में आता है —

‘वहा (ब्रह्म लोक में) न सूर्य चमकता है, न चन्द्र, न तारे, न बिजली चमकती है, यह अग्नि तो क्या चमक सकती है? वास्तव में ब्रह्म के प्रकाशित होने में ही यह जगत प्रकाशित होता है, उसके चमकने में ही यह सब चमक रहा है।’

यह भी कहा है —

‘वह एक देव सब भूतों में छिपा हुआ है, वह सर्वव्यापक है, और सब भूतों का अन्तरात्मा है। वह सारे वर्गों का अध्यक्ष है, सारे भूतों में स्थित है, साक्षी है, चेतन है, केवल है और निर्गुण है।’

यह ब्रह्म का एक रूप है वह निवट में निवट है, प्रत्येक वस्तु में रमा हुआ है। प्राकृत जगत में जा कुछ हो रहा है, उसकी शक्ति से हो रहा है, मनुष्यों के वर्गों का अधिष्ठाता है। इसका अर्थ यह है कि मनुष्य कुछ कर सकते हैं, परन्तु जो कुछ करने हैं, वह ईश्वरी व्यवस्था में ही करत हैं। इसके अनिरिक्त, ब्रह्म का एक और रूप भी है वह पर-ब्रह्म है। विश्व की सत्ता उसे सीमित नहीं करती : वह इसमें परे भी है। वह जगत का अन्तरात्मा है, वर्गों का अधिष्ठाता है, परन्तु यह तो सृष्टि के सम्बन्ध में उसका रूप है। स्रष्टा होना उसका एक पक्ष है। वह प्रकटनों के जगत में ऊपर भी है। जहां वह निवट में निवट है वहां दूर में दूर भी ॥

५. परमात्मा के नैतिक गुण

‘मनुष्य के लिए, विवेचन का प्रमुख विषय स्वयं मनुष्य ही है।’ हम मानव अनुभव के समाधान पर विचार कर रहे हैं। मनुष्य की चेतना में, जैसा पहिले कह चुके हैं, कर्तव्य का प्रत्यय प्रमुख प्रत्यय है। कर्तव्य-पालन के लिए आवश्यक है कि कार्यों में चुनाव करने की क्षमता हो। कांट के शब्दों में, ‘तुम्हें करना चाहिए; इसलिए, तुम कर सकते हो।’ अन्य पदार्थ नियम के अधीन चलते हैं; मनुष्य आदर्श का चिन्तन करता है; और चाहे तो उसके अनुसार कर सकता है, चाहे तो उसके प्रतिकूल कर सकता है। यहां तक उसकी स्वाधीनता जाती है; इससे आगे नहीं जाती। उसे अपने कर्मों का फल भोगना पड़ता है। श्रीकृष्ण ने अर्जुन से कहा—‘कर्मों में तुम्हारा अधिकार है; कर्म-फल में तुम्हारा अधिकार नहीं।’

यहां कुछ लोग कहते हैं कि कर्म करने में भी हमारा अधिकार नहीं। एक दल कहता है कि हम प्राकृत नियम से बंधे हुए, नियत मार्ग से इधर-उधर जा ही नहीं सकते; दूसरा दल कहता है कि जो कुछ हमें करना है, वह तो आरम्भ में ही विधाता ने हमारा भाग्य बना दिया है। एक तीसरा विचार इस कठिनाई को ईश्वर की शक्ति से नहीं, उसके ज्ञान से सम्बद्ध करता है। ईश्वर सर्वज्ञ है; सब कुछ जानता है। ‘सब कुछ’ में भूत, वर्तमान और भविष्य तीनों कालों में होने वाली घटनाएं और क्रियाएं आ जाती हैं। यदि परमात्मा जानता है कि मैं परसों क्या करूंगा, तो मेरी क्रिया निश्चित हो चुकी है; मेरे लिए एक मार्ग ही खुला है। ईश्वर का भविष्य को जानना मेरी स्वाधीनता को समाप्त कर देता है।

इस कठिनाई से बचने के लिए क्या कह सकते हैं? एक समाधान तो यह है कि किसी घटना की वास्तविकता को निश्चित करने से भिन्न है। मैं जानता हूँ कि अगला सूर्य-ग्रहण कब लगेगा, परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि सूर्य, पृथिवी और चन्द्र का एक विशेष स्थिति में होना मेरे संकल्प का परिणाम होगा। ईश्वर सर्वज्ञ होने से यह जान सकता है कि परसों मेरी स्वाधीन क्रिया क्या होगी।

एक और विचार के अनुसार, जानने का अर्थ वास्तविकता का ज्ञान है। मुझे जो कुछ परसों करना है, वह तो अभी वास्तविकता का भाग ही नहीं; उसे जानने न जानने का प्रश्न ही नहीं उठता। मुझे या किसी और मनुष्य को तो यह भी पता नहीं कि परसों मैं जीवित भी हूंगा, या नहीं।

यह दोनों विचार काल की स्थिति को साधारण रूप में स्वीकार कर लेते हैं। एक तीसरा विचार काल की स्थिति को विवेचन का विषय बनाता है। भूत, वर्तमान

और भविष्य का भेद हम अपनी अज्ञानता के कारण करते हैं। देन के सम्बन्ध में भी ऐसा ही भेद करते हैं।

हमारे लिए यज्ञ और यज्ञ, अब और नव, का भेद है, क्योंकि हम, एक माय, हर यज्ञी और हर समय में यज्ञी हो सकते हैं। ईश्वर के लिए ऐसी रीति नहीं, उसके लिए सभी स्थान 'यज्ञ' हैं, और माय का 'अज्ञ' है। ईश्वर के सम्बन्ध में यह प्रश्न ही निरर्थक है कि वह भविष्य की बात जानता है, या नहीं। उसके लिए भविष्य का अस्तित्व ही नहीं।

ईश्वर का सर्वज्ञ होना मनुष्य की स्वाधीनता के प्रतिरूप नहीं। ईश्वर क्यों का भयानक है, वह मर्यादा स्थापित करना है, और जो कोई मर्यादा को भंग करता है, उसे उचित का देना है। इसे ध्यान में रखते हुए, हम उसे राजा और न्यायाधीश का नाम देते हैं। न्यायाधीश दण्ड भी देता है, और हम दण्ड को पसन्द नहीं करते। हम कहते हैं, 'परमात्मा हमारा पिता है, वह स्नेह में हमें दण्ड नहीं देगा, उसकी करुणा उसके न्याय पर विजय पायेगी।'

नैतिक जीवन के सम्बन्ध में, आस्तिकवाद के लिए सबसे जटिल प्रश्न यही है कि ईश्वर पारिवर्गिक के लिए न्यायकारी राजा है, या कल्याणकारी पिता है। कुछ लोग कहते हैं कि प्राकृतिक नियम की तरह, नैतिक नियम भी अबाध है, इन अर्थों में कि यदि उसका उल्लंघन किया जाय, तो वह उल्लंघन करने वाले का पीछा करता है। कुछ अन्य लोग कहते हैं कि ईश्वर कर्म-नियम के लागू करने में बहुत मन्त्री में काम नहीं लेता।

जो लोग न्याय की माय में करुणा की माय को अधिक महत्व देते हैं, वे कहते हैं कि मनुष्य अपनी निर्बलता के कारण न्याय की माय को पूरा नहीं कर सकता। जो नियम उसके लिए निश्चित किया गया है, वह उसकी पहुँच में बहुत ऊँचा है, और परमात्मा की करुणा के बिना उसके लिए बचाव का कोई मार्ग नहीं। इस धारणा में यह स्याल भी पाया जाता है कि जहाँ गिरावट इतनी सुगम है, वहाँ दण्ड की मात्रा बहुत बड़ी है। इन कठिनाइयों की बावत हम पूछते हैं कि जिस व्यवस्था में ये कठिनाइयाँ इतने भयावह रूप में विद्यमान हैं, वह व्यवस्था स्थापित करने की है? निर्जीव प्रकृति तो नैतिक व्यवस्था का स्रोत नहीं हो सकती, स्वयं मनुष्य भी, जो इसके नीचे क्षतिग्रस्त है, इसका निर्माता नहीं हो सकता। यह व्यवस्था परमात्मा की स्थापना है, उसे तो मालूम होना चाहिए कि उसकी स्थापित की हुई व्यवस्था व्यावहारिक है, या नहीं। जब हम इस व्यवस्था की बावत निर्णय देते हैं, तो हम देखना चाहिए कि हम बुद्धि की आवाज सुन रहे हैं या भाव का शोर सुनते हैं।

न्याय में हम दृष्ट किया की ओर संकेत करते हैं, करुणा या दया में मनोवृत्ति

की ओर संकेत करते हैं। जब एक पिता पुत्र को पीटता है, क्योंकि उसने परिवारिक मर्यादा को भंग किया है, तो हम यह कैसे जानते हैं कि उसकी क्रिया की तह में करुणा की भावना नहीं? अधिक सम्भावना तो यही है कि वह पुत्र को करुणा के प्रभाव में पीट रहा है। इसी तरह, जो पीड़ा हमें अपने कुकर्मों के दण्ड के रूप में मिलती है, वह एक साथ परमात्मा के न्याय और उसकी दया दोनों को प्रकट करती है।

जर्मनी के दार्शनिक हीगल ने तो कहा है कि जब कोई मनुष्य कुकर्म करता है, तो मानव-स्तर से नीचे आ गिरता है। उसका हित इसी में है कि वह फिर अपने स्तर पर पहुँच सके। दण्ड इसका साधन है; यह उसका अधिकार है, जिससे उसे वंचित नहीं किया जा सकता। दण्ड मिलने पर ही, उसकी स्वाधीनता और नैतिक व्यक्तित्व की स्पष्ट घोषणा होती है। जो व्यवस्था स्थापित की गयी है, उसका अनादर होना नहीं चाहिए। प्राकृत नियम और नैतिक नियम, सत्य और ऋत, दोनों पर भूमण्डल आश्रित है।

ब्रह्मसर्ववाद और ईश्वरवाद

१ आस्तिकवाद के विविध रूप

आस्तिकवाद में कई रूप धारण किये हैं।

एक रूप एववाद है। यह सत्ता में किसी प्रकार के तात्त्विक भेद को स्वीकार नहीं करता। एक और रूप ईश्वरवाद है, इसके अनुसार सत्ता में ईश्वर का पद सर्वोपरि है, परन्तु हम यह नहीं कह सकते कि इसके अतिरिक्त आ कुछ है वह भ्रम-मान है।

एकवाद भी कई रूपों में प्रवृत्त हुआ है। प्राचीन काल में स्टोइक सम्प्रदाय ने अकेली सत्ता को प्रकृति में देखा। प्रकृति का प्रमुख स्पर्धी मन है। स्टोइक विचार ने मन को प्राकृत गति का एक बल ही बताया। डेकार्टे ने चेतन और अचेतन के भेद को मौलिक भेद बयान किया। स्पिनोजा ने स्टोइक विचार और डेकार्टे के मत का समन्वय करने का यत्न किया। उसने एववाद को छोड़ दिया, परन्तु प्रकृति के मुकाबले में चेतना को गौण पद नहीं दिया। उसने डेकार्टे के द्वैत को भी स्वीकार किया, परन्तु यह द्रव्यों का द्वैत नहीं, अपितु गुणों का द्वैत था। वास्तव सत्ता एक ही है, चेतना और विस्तार उसका ही गुण हैं जो अनेक ज्ञानात्माओं और प्राकृत पदार्थों के रूप में व्यक्त होते हैं। स्पिनोजा ने इस सत्ता को 'मस्कटेन्स' का नाम दिया।

स्पिनोजा ने पीछे आने वाले विचारकों में किसी ने 'मस्कटेन्स' से विस्तार को, और किसी ने चेतना को प्रमुख लक्षण देखा। इसके फलस्वरूप, किसी ने स्पिनोजा का नास्तिक समझा, किसी ने कहा कि वह ब्रह्माण्ड का ब्रह्म में विलीन कर देता है। स्पिनोजा ने स्वयं इस शब्द का प्रयोग नहीं किया, परन्तु उसके मिद्वान्त का 'पैनथ इस्म' का नाम दिया गया। इस शब्द का अर्थ है—'वह सिद्धान्त जिससे अनुसार परमात्मा ही सब कुछ है। पश्चिमी दर्शन में स्पिनोजा को सबसे बड़ा एकवादी समझा जाता है।

स्पिनोजा के बाद, जर्मनी के दार्शनिक हीगेल का नाम एकवाद के साथ विशेष

रूप से सम्बद्ध है। हीगल एक पक्ष में, स्पीनोजा की अपेक्षा, स्टोइक सम्प्रदाय की ओर झुका; उसने चेतना और विस्तार को अन्तिम सत्ता में बराबर का स्थान नहीं दिया। मौलिक गुण के चुनने में, उसने स्टोइक विचार को अमान्य समझा, और चेतना को यह पद दिया।

स्पीनोजा ने अन्तिम सत्ता को 'सब्स्टैन्स' कहा था: हीगल ने इसे 'सब्जेक्ट' (ज्ञाता) के रूप में देखा। हीगल का 'एम्पोल्यूट' मन है।

२. हीगल का सिद्धान्त

हीगल के सिद्धान्त को समझना कठिन है। जिस भाषा में उसने इसे प्रकट किया, उसने इसे और भी कठिन बना दिया है। कहते हैं, स्वयं हीगल ने मृत्यु से कुछ समय पहिले कहा कि उसके एक शिष्य ने ही उसे समझा और उसने भी गलत समझा। ऐसे सिद्धान्त के सम्बन्ध में हम यह आशा कर ही सकते हैं कि उसके अनुयायियों ने इसे भिन्न अर्थों में समझा। प्रमुख कठिनाई यह है कि निरपेक्ष या एम्पोल्यूट मन में मनुष्यों का स्थान क्या है?

मेरा अनुभव अनेक चेतना-अवस्थाओं का समूह है। आत्मा की वास्तव प्रमुख विवाद यह रहा है कि यह उन अवस्थाओं का आश्रय, उनसे अलग तत्त्व है, या उनके समूह का नाम ही है। लाक और वर्कले इसे द्रव्य समझते थे; ह्यूम इसे प्रकटनों की लड़ी समझता था। एम्पोल्यूट में जीवात्माओं की स्थिति वही है, जो एक जीवात्मा के सम्बन्ध में उसकी अवस्थाओं की है। यहां भी वही प्रश्न उठता है, जिसने अनुभव-वादियों को दो दलों में बांट दिया था। इंग्लैण्ड में, टामस हिल ग्रीन, केअर्ड बन्धुओं और कुछ अन्य विचारकों ने कहा कि हीगल के सिद्धान्त में एम्पोल्यूट अगणित सीमित आत्माओं से अलग, और उनका आश्रय, एक सत्ता है। इस विचार के विपरीत, डाक्टर मैक्टेगार्ट का मत है कि एम्पोल्यूट जीवात्माओं का समूह ही है।

मैक्टेगार्ट का विचार जीवात्माओं की सत्ता को मुरझित कर देता है, और उन्हें ही सारी आत्मिक सत्ता बताता है। इस समग्र सत्ता में प्रत्येक अंग आवश्यक है, और कोई अंग किसी दूसरे अंग का स्थान नहीं ले सकता। प्रत्येक आत्मा अनादि और अमर है। मैक्टेगार्ट की व्याख्या हमें एकवाद के स्थान में आत्मिक अनेकवाद देती है। यह अनेकवाद लाइबनिज के अनेकवाद से भिन्न है। लाइबनिज के चिद्-विन्दु एक दूसरे के सम्पर्क में नहीं आते; मैक्टेगार्ट की आत्माओं में यह अयोग्यता नहीं।

हीगल के अनुयायी बहुधा उनकी शिक्षा को उसकी पहली व्याख्या में स्वीकार

करते हैं। इसमें अनुसार एम्बोल्सूट की सत्ता ही अवेली सत्ता है; हम सब प्रकटन मात्र हैं।

इस स्थिति में, जीवात्मा की बाबत तीन प्रश्न उठते हैं :—

(१) व्यक्ति का अस्तित्व वास्तविक है, या आभास ही है ?

समुद्र में तरंगें उठती हैं : व्यक्ति होनी है, और लणों में अदृष्ट हो जाती हैं। ये समुद्र से जुदा कुछ हैं ही नहीं : जल की ऊपर-नीचे की अवस्थाएं हैं, जिन्हें हम भ्रम में वास्तविक समझ लेते हैं। क्या हमारी स्थिति भी इन तरंगों की सी है ?

(२) हमें प्रणीत होता है कि हम कुछ कर सकते हैं, और करते भी रहते हैं। हमारी प्रिया सध्य है, या भ्रम ही है ?

(३) जब हम अपनी प्रिया को देखते हैं, तो इसमें शुभ-अशुभ का भेद करते हैं। यह भेद भद्र और अभद्र के भेद का एक रूप है। मिथ्या ज्ञान, कुरूपता, दुःख, द्वेष आदि अभद्र के अन्य रूप हैं। क्या ये बुराईया विश्व में विद्यमान हैं ? यदि हैं, तो ये ऐसे विश्व में, जो पूर्णता का प्रकाश है, कैसे आ घुमी ?

१. मनुष्य का स्वतंत्र व्यक्तित्व

हमें देखना है कि एकवाद में इन प्रश्नों का मन्तोरजनक उत्तर मिलता है या नहीं।

‘पैन्यिदस्म’ या ब्रह्ममर्वावाद में मनुष्य के स्वतन्त्र अस्तित्व के लिए कोई स्थान नहीं, यह केवल प्रकटन है। ईश्वरवाद सारी सत्ता को ईश्वर में ही नहीं देखता। यह ईश्वर के अतिरिक्त प्राकृत जगत और जीवात्माओं के अस्तित्व को भी मानता है। कुछ लोग कहते हैं कि यदि ईश्वर के अतिरिक्त अन्य सत्ता भी है, तो ईश्वर अनन्त नहीं रहता, मान्य हो जाता है। यह ठीक है, परन्तु यह परिणाम तो ईश्वर के प्रत्यय में ही निहित है। ईश्वर का ऐश्वर्य किसी ऐसी सत्ता की अपेक्षा से ही हो सकता है, जिसमें उतना ऐश्वर्य विद्यमान न हो।

ईश्वर स्वयं है। स्वयं के लिए अन्य स्वयों का अस्तित्व अनिवार्य है। ‘मैं’ केवल ‘तू’ और ‘वह’ के मुकाबिल ही मार्थक पद बन सकता है।

जब हम किसी पदार्थ के वस्तुगत अस्तित्व की बाबत कहते हैं, तो हमारे मन में दो स्थान होते हैं —

(१) उस पदार्थ का अस्तित्व हमारे जानने न जानने पर निर्भर नहीं। मेरे कमरे में कुछ पुस्तकें पड़ी हैं। मैं दिन के समय इन्हें देखता हूँ। जब कहीं बाहर जाता हूँ, या रात्रि के समय सो जाता हूँ, तो मुझे उनका प्रत्यक्ष नहीं होता। परन्तु मैं स्थान

करता हूँ कि पुस्तकें उस समय भी विद्यमान थीं। सम्भव है मेरा विचार ठीक न हो, परन्तु जब मैं उन्हें वस्तुगत कहता हूँ, तो मेरा विश्वास यही होता है।

(२) वह पदार्थ अन्य पदार्थों पर कुछ प्रभाव डालना है। जिस पदार्थ का होना न होना अन्य पदार्थों के लिए कोई भेद नहीं करता, उसके अस्तित्व और शून्य में कोई अन्तर नहीं। मैं अपनी दवात को मेज के एक कोने से उठा कर दूसरे कोने पर रखता हूँ। दवात के इस स्थान-परिवर्तन से पृथिवी का आकर्षण-केन्द्र अपनी जगह से हिल गया है। साधारण मनुष्य को दवात निष्क्रिय प्रतीत होती है, परन्तु यह सारी पृथिवी और सारे विश्व, की स्थिति को निश्चित करने में भाग लेती है। यही हाल जीवात्माओं का है। मैं यह तो कल्पना ही नहीं कर सकता कि कोई पदार्थ परमात्मा के ज्ञान में न हो; परन्तु, जहां तक अलग आत्माओं का सम्बन्ध है मेरे अस्तित्व पर इस बात का कोई असर नहीं पड़ता कि अन्य पुरुषों को मेरी बाबत पता है या नहीं। जीवों के अस्तित्व के सम्बन्ध में, इस चिह्न से भी अधिक महत्व उनकी क्रिया का है। अब इसकी ओर देखें।

२. स्वाधीनता

ब्रह्म-सर्ववाद में मनुष्यों की स्वाधीनता के लिए कोई स्थान नहीं। जो कुछ हो रहा है, ब्रह्म की माया है। और स्वयं ब्रह्म भी जो कुछ करता है, वह उससे भिन्न कुछ नहीं कर सकता। स्पिनोजा ने स्वाधीनता को महत्व दिया है, परन्तु वह स्वाधीनता को इसके साधारण अर्थों में नहीं लेता। उसके अनुसार, 'नियति की स्वीकृति ही स्वाधीनता है।' जिस पुरुष ने सत्ता के मर्म को समझ लिया है, वह उन वस्तुओं के पीछे, जो उसकी पहुंच के बाहर हैं, भागता नहीं; और जो कुछ अटल है, उससे विचलित नहीं होता। हीगल के मत में भी सारा मानव-इतिहास निरपेक्ष का प्रकाशन है, जिसका क्रम आरम्भ से ही नियत है। हीगल के एक अनुयायी ने कहा है कि निरपेक्ष का इतिहास तो है, परन्तु किसी अंश का, जो निरपेक्ष के अन्तर्गत आता है, इतिहास नहीं। मनुष्य का इतिहास तो बनता ही उसके स्वाधीन कर्मों से है। 'जीवन अपने आपको निरन्तर नूतन बनाते रहने का नाम है।'

ईश्वरवाद में मनुष्य की स्वाधीनता के लिए स्थान है। यह स्वाधीनता सीमाओं में बन्द है, परन्तु उन सीमाओं में चुनाव की सम्भावना है। मुझे प्राकृत आकर्षण पृथिवी पर स्थित रखता है, परन्तु मैं पृथिवी पर इधर-उधर आ-जा सकता हूँ। चिन्तन भी अनियमित नहीं होता, परन्तु नियमानुकूल चिन्तन का क्षेत्र कितना विशाल है!

ईश्वर कर्मों का अध्यक्ष है। कर्म करने में हमारा अधिकार है; कर्म-फल के लेने

न लेने में हमारा अधिकार नहीं। जब कोई मनुष्य नदी में बूझना चाहता है, तो ईश्वर उसे रोकता नहीं, परन्तु यदि जल गहरा है, और वह तैरना नहीं जानता, तो उमका डूबना न डूबना उसकी मर्जी पर निर्भर नहीं होता।

३ बुराई या अभद्र

अन्य मतों की तरह, ईश्वरवाद के लिए भी सबसे जटिल प्रश्न बुराई का अस्तित्व है।

जान स्टूअर्ट मिल ने कठिनाई को इस तरह प्रस्तुत किया है—

‘बुराई का अस्तित्व विद्यमान है। यह क्यों यहाँ विद्यमान है? यदि परमात्मा बुराई का रोकने में समर्थ है, और इसे रोकता नहीं, तो वह निर्दोष नहीं, यदि रोकना चाहता है, और रोक नहीं सकता, तो शक्तिमान नहीं। वह या तो पूर्ण रूप में नैक नहीं, या शक्तिमान नहीं।

अभद्र की भावना कुछ विचार कर।

इस सम्बन्ध में हम ये प्रश्न पूछ सकते हैं —

(१) अभद्र क्या है?

(२) अभद्र का अस्तित्व वास्तविक है, या कल्पना-मान ही है?

(३) अभद्र सृष्टि में विद्यमान कैसे हुआ गया?

(४) अभद्र अर्थात्हीन बल्क ही है, या इसका कुछ प्रयोजन भी है?

१ अभद्र क्या है?

अभद्र और भद्र शब्दों का शाब्दिक अर्थ है। अभद्र का शाब्दिक अर्थ है—भद्र का अभाव, और भद्र-विराधक। भद्र में प्राकृत भद्र और मानवी भद्र का भेद किया जाता है। प्राकृत भद्र में वह सब वस्तुएँ सम्मिलित हैं, जो जीवन को कायम रखने और इसे सुखी बनाने के लिए सहायक होती हैं। अन्न, वस्त्र, भूतल आदि ऐसी वस्तुएँ हैं। मानवी भद्र में वृत्त या धर्म आचारों के विशेष महत्त्व दिया जाता है। अस्तु बौद्धिक और नैतिक दो प्रकार के वृत्तों का वर्णन करता है। अपर्याप्त ने भी प्रमुख वृत्तों की सूची तैयार करने में इस भद्र को अपने ध्यान में रखा था। बुद्धिमत्ता बौद्धिक वृत्त है, साहस, समय और न्याय नैतिक वृत्त हैं।

आजकल आम रूप से यह है कि सत्य, सौन्दर्य और कर्तव्य-परायणता भद्र के प्रमुख रूप हैं। कुछ लोग भद्र को भी इनके साथ शामिल कर लेते हैं। अभद्र को भद्र का विरोधक समझें, तो यह असत्य, बुराई, पाप और दुष्ट के रूप में प्रकट होता है।

२. भद्र का अभद्र वास्तविक है या नहीं ?

उस सम्प्रदाय में शार्तनियों में बहुत मतभेद रहा है। सामान्य मान्यता का यह फलन या प्रश्न ही प्रतीत नहीं होता।

सत्यमर्मवाद के लिए भद्र का कोई अन्तर्निहित अर्थ नहीं है। भद्रवाद का सत्य में प्रतीत अर्थों का अन्वयन है। इसमें लिखा है, 'विविधमान विभिन्न सम्भव विधियों में सर्वोत्तम विचार है।' विचार में कोई गड़बड़ नहीं। जो कुछ भासता है उसी लिए कर्त्तव्य है। इसमें जो शार्तनियम अन्तर्निहित हैं उस सम्प्रदाय का अर्थों के अन्तर्गत 'सत्यमर्म' में होने का विषय बताया है। मतभेदों के अन्तर्गत में संसार, फल, योग, निर्दयता, गत्या ही दिव्यता के हैं, परन्तु संसार का मत नहीं है कि हमारी दुनिया सभी सम्भव दुनियाओं में उत्तम है। भद्रवाद जाता है, जो भी प्रतीत है, क्योंकि उसने इसी स्थान पर अन्तर्निहितता का फलन निकाल दिया है।

संसार की दुनिया और अभद्रवाद है, जिसे संसार में कोई अन्तर्निहित दिशा नहीं है। सर्वान्तराल में, जर्मनी का दार्शनिक आपनहावन प्रसिद्ध अभद्रवादी है। उसके व्यास में, हम सब जगती भट्ठी में हैं, भेद इतना ही है कि वस्तु में मध्य भाग में है, कोई-कोई लिखने पर पड़ा है।

साधारण मनष्य लाट्विनज के भद्रवाद और आपनहावन के अभद्रवाद दोनों को असामान्य समझता है। संसार में भद्र और अभद्र दोनों विद्यमान हैं। हमारे लिए यह भी सम्भव है कि अपने मत में अभद्र में कुछ गम्भीर, और भद्र में कुछ वृद्धि, कर सकें। इस धारणा को हम आशावाद कह सकते हैं। मनोवैज्ञानिक विलियम जेम्स ने इस मत का समर्थन किया है।

३. अभद्र विद्यमान कैसे हो गया ?

बुराई अव्यवस्था के रूप में प्रकट होती है। ईश्वर के शासन में व्यवस्था ही होनी चाहिए।

अफलातून ने इस विषय पर लिखा है, यद्यपि यह कहना कठिन है कि इस कथन में दार्शनिक अफलातून या कवि अफलातून बोल रहा है। वह कहता है कि ईश्वर की व्यवस्था तीन रूपों में व्यक्त होती है। विशुद्ध रूप में यह सुलोक के शासन में दिखाई देती है। इसके निचले स्तर पर यह जीवन और विकार में प्रकट होती है। पृथ्वी पर मनुष्यों के कामों की देखभाल के लिए कुछ देव नियत किये जाते हैं। इस कथन का अभिप्राय यह है कि जड़ प्रकृति में नियम की पूर्ण पालना होती है; वनस्पति की दुनिया में कुछ

गठवड दिखाई देनी है, मनुष्यों के जीवन में जो अव्यवस्था है, उसकी वास्तव हम जानते ही हैं। मध्यकाल के दार्शनिक सन्त थॉमस एक्विनास ने भी 'ईश्वरीय शासन' पर लिखते हुए, अव्यवस्था के सम्बन्ध में दो प्रश्न उठाये हैं—

(१) क्या ससार में अव्यवस्था विद्यमान है ?

(२) क्या व्यवस्था को भंग किया जा सकता है ?

पहला प्रश्न अचेतन जगत् की वास्तव है, दूसरा चेतन प्राणियों की क्रिया की वास्तव है। एक्विनास इन प्रश्नों का उत्तर 'हाँ' में देता है। अव्यवस्था दो स्तरों में ध्वनित होती है— एक स्तर में, कोई कार्य बिना कारण के होने लगता है, दूसरे स्तर में कारण विद्यमान होता है, परन्तु वह कुछ कर नहीं पाता। पहली अवस्था में हम कार्य की आरुस्मिक घटना कहते हैं, दूसरी अवस्था में इसे अनियत कर्म कहते हैं। एक्विनास कहता है कि इन दोनों हालातों में, हम समुचित दृष्टिकोण से देखते हैं और इसलिए हमें पतीत होना है कि कारण-कार्य का नियम स्थगित हुआ है। यदि हम व्यापक दृष्टिकोण से देखें, तो हमें पता लगेगा कि जो कारण हमारे ध्यान में था, वह तो काम नहीं करता, परन्तु कोई और कारण काम कर रहा है। समुचित दृष्टिकोण से देखने पर ही अव्यवस्था दिखाई देती है।

नैतिक बुराई को भी हम समुचित और व्यापक दृष्टिकोण से देख सकते हैं। राज्य का काम नियम बनाना और उन नियमों को लागू करना है। इन्हें लागू करने के लिए, कुछ कर्मचारी नियुक्त किये जाते हैं। एक्विनास फरिस्तो या देवदूतों के अस्तित्व में विश्वास करता था, उनके समय में सारे ईसाई ऐसा विश्वास करते थे। वह कहता है कि नियम का बनाना तो परमात्मा ने अपने हाथ में रखा है, इसमें कोई नुस्ति हो नहीं सकती। राजा अपनी सुविधा के लिए मन्त्रि-मंडल नियुक्त करता है, जिनमें वह अपने शासन में काम लेता है। इसी में उसका गौरव भी है। ईश्वर भी ऐसा ही करता है। देवदूतों की देख-रेख में भी मनुष्य ईश्वरीय नियमों का उल्लंघन करते हैं। परन्तु यह उल्लंघन किसी विशेष भद्र के खिलाफ विद्रोह के रूप में ही हो सकता है, ईश्वर के व्यापक नियम को तोड़ नहीं सकता। वह व्यापक नियम यह है कि प्रत्येक वर्त्ता को अपने कर्मों का फल अवश्य मिलता है। जब कोई विद्यार्थी कालेज में किसी नियम को तोड़ता है, तो समझता है कि उसने व्यवस्था पर विजय प्राप्त कर ली है। जब उसे नण्ड मिलता है, तो व्यवस्था की विजय घोषित हो जाती है। कालेज में कभी दण्ड नहीं भी मिलता, परमात्मा के शासन में ऐसा होना सम्भव नहीं। एक कवि ने कहा है—'परमात्मा का बच्चा मारने में जल्दी नहीं करता, परन्तु अनावश्यक देर भी नहीं करता।'।

यहां पाप का स्रोत मनुष्य की स्वाधीनता है। पशु-पक्षी पुण्य और पाप दोनों के अयोग्य हैं। वे न इनमें भेद कर सकते हैं, न चुनाव कर सकते हैं। मनुष्य की स्थिति भिन्न है : उसे नैतिक बोध है, और वह स्वाधीन चुनाव भी कर सकता है। शक्तियों तक इस सम्बन्ध को एक भ्रममूलक रूप में समझा जाता रहा : पहले मनुष्य आदम और उसकी पत्नी ने ईश्वर के स्पष्ट आदेश का उल्लंघन किया; और उसके फलस्वरूप, हम सब पापी पैदा होते हैं। इस ख्याल में दो कठिनाइयां थी :—

(१) यह मानना पड़ता था कि व्यक्ति को शरीर की तरह, माता पिता से आत्मा का अंग भी मिलता है।

(२) पुण्य और पाप एक मनुष्य से दूसरे को दिये जा सकते हैं।

टामस एक्विनास ने कहा कि जन्म के समय, परमात्मा प्रत्येक मनुष्य को एक नयी आत्मा भी देता है।

दूसरी कठिनाई की वावत काट ने कहा कि प्रत्येक का पुण्य और पाप उसकी अपनी सम्पत्ति है, और एक मनुष्य से दूसरे को दी नहीं जा सकती। यह ख्याल कि प्रथम पुरुष और स्त्री के गिरने से हम सब भी पापी पैदा होते हैं, ईश्वर के न्याय और व्यक्ति के उत्तरदायित्व दोनों के प्रतिकूल जाता है।

४. अभद्र का प्रयोजन

अभद्र के तीन अंश प्रधान हैं—दुख, अज्ञान, पतन।

पहले दुख को लें।

यह तो सत्य है कि हम स्वभावतः दुख से बचना चाहते हैं; बच न सकें, तो इससे छूटना या इसे कम करना चाहते हैं। परन्तु यह तो एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है; हम भद्र-अभद्र की वावत चिन्तन कर रहे हैं। जान स्टुअर्ट मिल ने कहा था कि किसी वस्तु को वांछनीय सिद्ध करने के लिए हम यही कर सकते हैं कि उसे इच्छा का वास्तविक विषय सिद्ध करें, जिस वस्तु की इच्छा की जाती है, वह इच्छा करने के योग्य है। उसी मिल ने यह भी कहा कि 'तृप्त सूअर से अतृप्त सुकरात होना अच्छा है।'।

जब कोई रोग हमें दुखित करता है, तो वह हमारा ध्यान शरीर की अवस्था की ओर खींचता है। जीवन कायम रखने के लिए खाने-पीने की आवश्यकता है; परन्तु हममें से कितने इस ज्ञान के कारण खाते-पीते हैं? भूख-प्यास हमें ऐसा करने पर मजबूर करती है।

सुख और दुख का चिन्तन करते हुए, हम भूल्यों की दुनिया में विचरते हैं। जैसा

डाक्टर मूर में कहा है, किसी मिश्रित वस्तु या स्थिति का मूल्य उसके अंशों के मू्यों का योग नहीं होता। जो माता तटपते बच्चे के साथ तटपने लगती है, वह गसार में दुख की मात्रा को बढ़ाती है। जो माता इस स्थिति में गाने-बजाने लगती है, वह आप खुश हो कर, दुख की मात्रा को कम करती है। ऐसी दो मात्राओं में हम किसके व्यवहार की प्रशंसा करते हैं? कुछ स्थितियों में दुख अभद्र नहीं रहता, इसकी अनुमति शुभ भावना का अंश होती है।

अज्ञान अभद्र नहीं। अज्ञान से असन्तुष्ट होना, इसे कम करने की इच्छा करना ही मानसिक उन्नति का प्रमुख कारण है।

नैतिक पतन की बावत यदि हम समझ लें कि यह हमारी स्वाधीनता का फल है, तो प्रश्न यही होता है कि क्या इस स्थिति में स्वाधीनता भावात्मक मूल्य की चीज है। पशु-पक्षी निर्दोष हैं, वे गिरने के अयोग्य हैं। हमारे लिए उठना और गिरना दोनों सम्भव हैं। हम यह नहीं कह सकते कि पशु हमारी स्थिति में आना चाहेंगे, या नहीं, परन्तु मनुष्यों में शायद ही कोई वर्तमान स्थिति के स्थान में पशु स्थिति में जाना चाहेगा। साधारण पुरुष का विचार होता है—‘यही खेल अच्छा है।’

५ ईश्वरवाद और अभद्र

हमने देखा है कि सर्वव्यापक ईश्वरवाद के लिए नैतिक अभद्र की समस्या एक न खुलने वाली गुत्थी है। वास्तव में, अभद्र में नैतिक अभद्र ही कठिन समस्या है, दुख का तो हम पाप का फल भी समझ सकते हैं। पाप के सम्बन्ध में मौलिक प्रश्न यह है कि जीवात्मा ईश्वर की रचना है, या अनादि सत्ता है। जो लोग इसे ईश्वर की रचना बताते हैं, उन्हें ईश्वर की असीम शक्ति को सुरक्षित रखने की चिन्ता होती है। इसका फल यह होता है कि वे जीवात्मा को स्वाधीनता से वंचित कर देते हैं, और मनुष्य के सारे कामों के लिए ईश्वर को उत्तरदायी बनाने हैं। ऐसा करने में, वे कुछ न्याय विरुद्ध नहीं करते। ईरान के कवि हाफिज ने परमात्मा को मन्वाधित कर के कहा है —

“तुमने मुझ नदी के गङ्गाघार में पेंव दिया है और फिर कहते हो—भावधान रहो, वही वस्त्र को भिगो न लेना।’

उमर खय्याम ने इस कठिनाई की ओर कई चौपाइयाँ में मवेत किया है। वह कहता है —

‘गतिशील उगली लिखनी है, और लिख कर आगे चल् देती है। तुम्हारी सारी भक्ति और सारी बुद्धिमत्ता इसे लौट आगे और आधी पंक्ति भी काट देने पर उद्यत नहीं कर सकती। न ही तुम्हारे अस्त्र इस लक्ष्य में एक शब्द का मिटा सकते हैं।’

‘पृथिवी की प्रथम मिट्टी के साथ, उन्होंने अन्तिम मनुष्य की मिट्टी को गूँधा, और तब अन्तिम कृपि-फल का बीज बोया। हाँ, उत्पत्ति की पहली प्रातः ने वह सब कुछ लिख दिया, जो हिसाब की अन्तिम सायं को पढ़ना होगा।’

सब से बलिष्ठ आपत्ति निम्न चौपाई में की गयी है :—

‘ऐ खुदा ! तूने मनुष्य को अधम मिट्टी से उत्पन्न किया, और अदन वाटिका में साँप को भी रख दिया। उस सारे पाप के लिए, जिसमें मनुष्य का चेहरा कलंकित है, धमा कर दे—और धमा प्राप्त भी कर ले !’

अन्तिम शब्द कितने भयावने हैं ! मनुष्य जो पाप भी करता है, ईश्वर की दी हुई प्रवृत्ति के कारण करता है। वास्तव में ईश्वर ही इस पाप के लिए उत्तरदायी हैं।

खय्याम परमात्मा से कहता है—‘तू हमें बख्श दे; हम तुम्हें बख्श देते हैं।’

हाफिज और खय्याम दोनों के मन की गहराई में यह ख्याल था कि उत्पन्न हुई आत्मा के लिए, शुभ-अशुभ क्रिया का भेद कुछ अर्थ नहीं रखता।

यदि ईश्वर की तरह, जीवात्माओं को भी अनादि मान लें, तो ईश्वर की शक्ति तो सीमित हो जाती है, परन्तु मनुष्य का व्यक्तित्व और उसकी स्वाधीनता बच रहते हैं। इसके साथ ही, अभद्र का समाधान भी सुगम हो जाता है। हमें ईश्वर की निस्सीम शक्ति और मनुष्य की स्वाधीन सत्ता में चुनना होता है। ऐसा चुनाव करने में, कोई एक ओर झुकता है, कोई दूसरी ओर झुकता है।

पर्यायवाची शब्द

Absolute निश्चेद	I thica भीति
Abstraction वृत्तवर्तण	I vli अग्र, अग्रुम
Activity क्रिया	I volution विद्याम
Aesthetics शीतल्य विद्या	I volution, Natural लीरन विद्या
Agnosticism अज्ञेयवाद	I volution, 'Transcendental
Analysis विद्वेषण	लीवान्तिन विद्याम
Antithesis प्रति-पारणा	I volution, Creative उत्पादन
Appearance प्रत्यय, विवर्त	विद्याम
Association संगम	Experience अनुभव
Atheism नास्तिकवाद	Experiment (रीक्षण
Atomism परमाणुवाद	Freedom स्वप्तिमता
Attribute गुण	Good भद्र, शुभ
Blissful प्रान विद्या	Harmony सार्वजन्य
Category परमम जाति	Harmony, Pre-established पूर्व
Cause, Efficient निमित्त कारण	स्वर्गल सार्वजन्य
Cause material उपादान कारण	Hypothesis प्रत्यासा
Concept प्रत्यय	Idea विचार, प्रत्यय
Conceptualism प्रत्ययवाद	Idealism आत्मवाद, अस्वात्मवाद
Common अनुमान	Idealism, Subjective सागवी
Cosmic (ical) (गोणात्मक	अस्वात्मवाद
Criticism अप्रत्यक्ष	Idealism, Objective परगुण
Dualism द्वैतवाद	अस्वात्मवाद
Duality द्वय	Idealism Absolute (रोग असा
Evolution theory of उद्गात्मवाद	स्ववाद
Empiricism अनुभववाद	Identity अगमता
Energy शक्ति, शक्ति	Immaturity अगमता (1) 11 स्वयत्ता
Epistemology ज्ञान भीमात्म	Individuality स्विकल्प
Existence विद्यमान	Instinct भीमात्मक उत्तेज

Intuition आत्म-ज्योति	Quality, Secondary अप्रधान गुण
Logic न्यायदर्शन	Quantity मात्रा, परिमाण
Materialism प्रकृतिवाद	Rationalism विवेकवाद
Mechanism, theory of यन्त्रवाद	Realism वस्तुवाद, यथार्थवाद
Metaphysics तत्त्व-ज्ञान	Reality सत्, विश्व-तत्त्व
Modality विधि	Reason बुद्धि
Monad चिद्-बिन्दु, तात्त्विक बिन्दु	Reason, Pure विशुद्ध बुद्धि
Monism एकवाद	Reason, Practical व्यावहारिक बुद्धि
Nature भूगण्डल	Scepticism सन्देहवाद
Naturalism लोकवाद	Self स्वयं
Necessity निर्यत	Sense-data इन्द्रिय-उपलब्ध
Nominalism नामवाद	Space देश, अवकाश
Notion प्रत्यय	Subject ज्ञाता, चैतन
Observation परीक्षण	Substance द्रव्य
Ontology तत्त्व मीमांसा	Synthesis समन्वय
Optimism भद्रवाद, आशावाद	Teleology प्रयोजनवाद
Pantheism ब्रह्मसर्ववाद, सर्वब्रह्मवाद	Theism आस्तिकवाद
Particular विशेष	Thesis धारणा
Passivity आक्रान्तता	Truth सत्य
Pessimism अभद्रवाद, निराशावाद	Truth, Coherence theory of, अविरोधवाद
Phenomenon प्रकटन	Truth, Correspondence theory यथार्थवाद
Pluralism अनेकवाद	Truth, Pragmatic theory of व्यवहारवाद
Positive भावात्मक	Uniformity अनुरूपता
Proof हेतु	Unity एकता
Proof, Ethical नैतिक हेतु	Universal सामान्य
Proof, Ontological भावात्मक हेतु	Will संकल्प
Proof, Teleological प्रयोजनात्मक हेतु	
Quality गुण	
Quality, Primary प्रधान गुण	

